عبد الوهاب المسيري

رحابة الإنسانية والإيمان

دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب

رحابة
الإنسانية والإيمان



رحابة الإنسانية والإيمان

دراسة في أعمال مفكرين علمانيين
وإسلاميين من الشرق والغرب

عبد الوهاب المسيري

تصميم الغلاف: وليد طاهر

الطبعة الأولى ٢٠١٢

تصنيف الكتاب: فلسفة

© دار الشروق

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٢٠١١/١٠٩١٢
ISBN 978-977-09-3050-2

عبد الوهاب المسيري

رحابة الإنسانية والإيمان

دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب

دار الشروق

ساهم بدراسات في هذا الكتاب كل من:

١ ـ د. إبراهيم رضا

مالك بن نبي من حضارة الكم والأشياء إلى حضارة الإنسان والقيم.

٢ ـ أ. فؤاد السيد

تأكيد الذات الإنسانية في الرؤية الإسلامية عند محمد إقبال.

٣ ـ أ. فاطمة حافظ

مراد هوفمان: تهاوي الحداثة وصعود الإسلام.

٤ ـ د. كمال حبيب

أحمد داوود أوغلو: مركزية التوحيد ومسئولية الإنسان.

٥ ـ أ. محمد سعيد عز الدين

في ظلال التوحيد: رحلة في فكر شريعتي.

٦ ـ أ. محمد عبد العزيز السيخاوي

الإنسانية والإيمانية عند عصمت سيف الدولة: قراءة في منهج جدل الإنسان.

٧ ـ د. محمد همام

الإنسانية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أحمد أبو سليمان نموذجا.

المحتويات

مقدمة

طوال سنوات الإبداع الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري ـ رحمه الله ـ لاحظ المثقفون تفرده الدائم عن غيره من المفكرين العرب، ليس فقط من زاوية ما يطرحه من رؤى متميزة، ولكن أيضًا من زاوية تعدد وتنوع مصادره التي تتراوح ما بين مصادر الفكر الإسلامي ومصادر الفكر الغربي في ذات الوقت، وذلك في اتساق وتجانس فكري تام لا يشوبه أدنى تناقض أو تلفيق، وهو ما يعني أن المسيري لم يكن يعتقد أن الفكر الإسلامي ـ أي إنتاج المفكرين الإسلاميين ـ وهم بشر ـ هو فكر مكتف بذاته، منغلق أمام الاستفادة من أي أطروحات فكرية متميزة لهذا المفكر أو ذاك، أيًّا كانت ديانته أو الحضارة التي ينتمي إليها. وينطبق الأمر ذاته على احتفاء المسيري ببعض الرؤى لبعض المفكرين العرب المسلمين ممن لا يطلقون على أنفسهم بالضرورة وصف «المفكر الإسلامي»، سواء كانوا من القوميين أو غيرهم، فالمسيري لا يجد في ذلك أي شبهة لتأثير سلبي على استقلالية الفكر الإسلامي المعاصر، فالمهم هو ماذا نأخذ وماذا نترك، وهو نهج مغاير للفهم السائد والشائع لما ينبغي أن يكون عليه الفكر الإسلامي المعاصر من انفتاح واثق وخلاق. ويستدعي هذا الفهم تساؤلًا منهجيًّا عن ذلك النوع من الفكر الغربي أو الشرقي الذي يمكن للفكر الإسلامي المعاصر أن يحتفي به ويسلط الضوء عليه، بل ويضعه في اعتباره عند محاولة صياغة مشروع فكري ملائم لتحديث مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

من شأن هذا الكتاب أن يساعد القارئ على الإجابة على مثل هذه التساؤلات الإشكالية المنهجية المثيرة، فقبل وفاة الدكتور المسيري بحوالي العامين ـ وربما قبل

ذلك بكثير ـ كان شغف الإجابة عن هذه الأسئلة ذاتها يطارده دون هوادة، ويبدو أن الأمر تبلور لديه في ضرورة إنجاز دراسة شاملة لبعض المفكرين الإسلاميين والغربيين الذين اختارهم بعناية، بهدف اكتشاف ذلك المشترك الفكري فيما بينهم ـ رغم تباين المرجعيات الثقافية والحضارية. وكانت الإجابة تكمن في «النزعة الإنسانية» التي تؤكد أن للذات الإنسانية وجودًا وفعالية واستقلالًا في إطار رؤية كلية للوجود وما وراء الوجود، أيًا كانت المرجعية الاعتقادية لهذه الرؤية، وهو ما يذكرنا بتلك الدعوة الفكرية التي كان قد طرحها الفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي» قبل سنوات، مشيرًا إلى نوع التضامن بين ما أسماه «شبكات المعنى» في الثقافات والحضارات المختلفة على المستوى العالمي في مواجهة تلك النزعات المادية والوضعية التي فصلت الحياة والأفعال البشرية عن أي معنى أو قيمة كلية مطلقة تضفي عليها قيمتها ومغزاها وتجعلها تتجاوز مجرد الوجود المادي المحض والمصالح النفعية المباشرة للإنسان، أو تلك النزعات الإنسانية المفرطة التي جعلت الإنسان في حد ذاته مرجعية نهائية دونما حاجة لأي مرجعية مطلقة خارجه.

تنطلق فكرة هذا الكتاب إذن ـ كما أراده المسيري وخطط له ـ من الإيمان بتميز الظاهرة الإنسانية على غيرها من الظواهر المادية، واختلاف عالم الإنسان عن عالم الأشياء، ولذلك فالإنسان لا يخضع خضوعًا كاملًا لقوانين الطبيعة/ المادة وحتمياتها، فهو قادر على تجاوزها، وهذا هو جوهر الفكر الإنساني (الهيوماني) المرتبط بالمطلق الإلهي، سواء كان إسلاميًا أو غير إسلامي، فهذا النوع من الفكر ينظر إلى الإنسان باعتباره كائنًا يقف في مركز الكون ولا يمكن رده إلى قوانين الطبيعة/ المادة ولا مساواته بالكائنات الأخرى. ويعني هذا إمكان التقاء بعض الرؤى الإنسانية (الهيومانية) الغربية التي لا تنكر المطلق بالرؤية الإنسانية الإسلامية، وهي أطروحات المفكرين الغربيين ممن انتقدوا المركزية الغربية ورؤيتها الأحادية للعالم على العكس من تلك الرؤى الإنسانية الغربية المتطرفة التي أنكرت المطلق وألَّهت الإنسان، فهذه رؤى وفلسفات تعادي الإنسان وتختزله في مجرد درجة أعلى ـ كميًا ـ عن كائنات الطبيعة دونما فارق جوهري نوعي يتعلق بنزوع الإنسان الدائم للتسامي نحو المطلق الكلي.

ويمكن تلخيص الرؤية الفلسفية للمسيري في هذا الكتاب فيما يلي:

١ ـ ثمة ثنائية أساسية تسم الوجود الإنساني تتمثل في الجانبين الإنساني والطبيعي للإنسان.

٢ ـ ثمة أسبقية للإنساني على الطبيعي، لأن الإنسان قادر على تجاوز النظام الطبيعي المادي وعلى تجاوز ذاته الطبيعية المادية.

٣ ـ إذا مُحيَ هذا الفارق بين ما هو إنساني وما هو طبيعي، لساد ما يسمى «وحدة العلوم» (unity of sciences) التي لا تفرق بين الإنسان والطبيعة.

٤ ـ حينئذ تسري على الإنسان القوانين المادية الحتمية التي تسري على الطبيعة والمادة، مما يعني تقويض الإنسان وتفكيكه ورده إلى ما هو دونه، أي المادة.

٥ ـ الأساس الفلسفي للإنسانية الهيومانية الإلحادية أساس واه، فمع غياب الإله أو تهميشه يتحرك الإنسان داخل السقف المادي وحده، ولا يمكنه الفكاك منه، ويتحول إلى مجرد كائن طبيعي (مادي) فيفقد ما يميزه كإنسان، أي حرية الاختيار والمقدرة على التجاوز والتسامي نحو المطلق الإلهي.

٦ ـ لا يحفظ للإنسان إنسانيته سوى الإيمان بإله متجاوز مفارق للطبيعة، فوجوده هو ضمان إنسانية الإنسان، وهو ما يعني أنه يوجد داخل الإنسان ذلك النور أو القبس الإلهي الذي يميزه عن الكائنات الطبيعية المادية الأخرى ويدفعه دائمًا للتسامي لربط كل فعل دنيوي بالكل المطلق بما يضفي عليه الدلالة والمعنى والقيمة.

٧ ـ الإنسانية الهيومانية الإسلامية أساسها الفلسفي واضح، فإنسانية الإنسان مرتبطة تمام الارتباط بوجود قوة كائن متجاوز لسطح المادة يسميها المسلمون «الله» وقد يسميها غيرهم من المؤمنين بأسماء أخرى، كل حسب عقيدته.

عالم الحداثة الداروينية عالم منفصل عن القيمة وعن الإنسان، ولذلك فهو عالم يتصارع فيه الجميع مع الجميع والبقاء فيه للأصلح والأقوى ماديًا. وقد أصبح هذا هو النموذج الفعال في الحضارة الغربية.

في الفصل الأول الذي جاء تحت عنوان: «إنسانية الإنسان ومادية الأشياء»، يميّز

المسيري بين «التجاوز والتعالي» من جهة و«الحلول والكمون» من جهة أخرى، فالتجاوز هو أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. أما الكمون والحلول فهو عكس ذلك، حيث نجد أن الطبيعة تنطوي في داخلها على القوانين المحركة لها، فهي قوانين كامنة فيها، لا يمكن لأي كائن تجاوزها، كما أن الإله في الإطار الحلولي الكموني يحل في مخلوقاته ويتوحد بها. فالرؤية المادية الطبيعية الكمونية الحلولية لا تشير إلى أي هدف أو غاية خارجها، وتعبر عن نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، ولذا فهو نظام واحدي مغلق.

ولكن هناك العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين ممن حاولوا الإفلات من قبضة الحداثة الداروينية المادية بكل عدميتها. ومن أهم أعلام هذا الاتجاه «فيكو» و«كانط» و«ماكس فيبر»، وهو الاتجاه الذي خصص المسيري الفصل الثاني من الكتاب لدراسته وجاء تحت عنوان: «فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان».

وفي الفصل الثالث الذي جاء بعنوان «النقد الإنساني للحداثة الغربية» يتناول المسيري نقد مدرسة فرانكفورت لمجتمعات الحداثة الغربية من خلال توضيح العديد من المصطلحات الفكرية التي طرحتها هذه المدرسة؛ مثل «العقل الأداتي» وهو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي العقل الذي يحرص على أن يوظف الوسائل أفضل توظيف دون تساؤل عن مضمون الغايات أو قيمتها وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان، وهو ما يؤدي إلى ترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة واستعباده وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة واستبعاد كثير من جوانب الحياة الثرية وإمكانياتها الكامنة المتنوعة .

وفي مقابل العقل الأداتي، يطرح مفكرو مدرسة فرانكفورت مفهوم «العقل النقدي»، ويُقال له أيضًا «العقل الكلي» أو «العقل الموضوعي»، وهو العقل الذي ينظر إلى الإنسان لا باعتباره مجرد جزء من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعَبًا تمامًا فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كيانًا مستقلًا مبدعًا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية .

ولا يكتفي المسيري بشرح هذه المصطلحات غربية المنشأ، بل يتجاوز ذلك إلى

تشريح مجتمع الحداثة المادية اللاإنسانية من خلال نحت مجموعة من المصطلحات/المفاهيم الخاصة به، ومن أهمها: التسلع والتشيؤ والتوثن؛ فالتَّسلُّع مثلا هو مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تَبادُل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع، وإذا كانت السلعة هي مركز السوق والمحور الذي يدور حوله، فإن التَّسلُّع يعني تحول العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء والواحدية المادية. أما التَّشيُّؤ فيعني أن يَتحوَّل الإنسان إلى مجرد شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء فلا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء. والإنسان المُتشيِّئ إنسان ذو بُعد واحد قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة عالية من خلال نماذج اختزالية بسيطة، ولكنه يفشل في التعامل مع البشر.

أما الفصل الرابع «الهجوم على الإنسان (١)» فيتناول فيه المسيري فكرتين أساسيتين قامت عليهما الحضارة الغربية هما «الداروينية الاجتماعية» و«العدمية»، ثم يشير إلى فيلسوفين غربيين يعبران بعمق عن هذه الفكرة هما «شوبنهاور» و«نيتشه». ويرى المسيري أن «الداروينية» ـ نسبة إلى «تشارلز داروين» صاحب نظرية التطور والبقاء للأصلح ـ هي فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كُمونية تنكر أية مرجعية غير مادية، وترُد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة، وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة في الداروينية هي الصراع والتَّقدُّم اللانهائي. وتعني الداروينية الاجتماعية تعميم الداروينية من مجرد نظرية في تطور الكائنات الحية إلى رؤية كلية للكون والحياة البشرية وتطور المجتمعات الإنسانية. ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن كلها، حيث يرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على الظواهر الإنسانية.

ويكشف المسيري عمليات التوظيف السياسي للداروينية الاجتماعية، من قبيل تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وتبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره، فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) ـ وفق هذه النظرية ـ هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم

على البقاء ليست كبيرة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء وللشعوب الاستعمارية باعتبارها الأقوى والأصلح وبالتالي فهي الأحق بالبقاء في هذا العالم.

وفي الفصل الخامس «الهجوم على الإنسان (٢)»، يتناول المسيري بالنقد فلسفة كل من «شوبنهاور» و«نيتشه»، والأول هو فيلسوف ألماني عدمي تُعد فلسفته بداية الدخول في مرحلة السيولة الشاملة حيث تختفي القيم المعيارية التي يمكن من خلالها الحكم على أي شيء، فكل شيء يتضمن معياريته الخاصة في ظِل مبدأ النسبية المطلقة للقيم. ونقطة الانطلاق في فلسفة «شوبنهاور» العدمية الكُمونية المادية هي تمركز كامل حول الذات، فهو يبدأ كتابه «العالم كإرادة وفكر» بعبارة: «العالم هو فكرتي أنا عنه». وبدلًا من مبدأ «ديكارت»: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فإن «شوبنهاور» يقول: «أنا أريد بحرية مطلقة، إذن أنا موجود». وهو يتحدث عن وعي باطني داخل كل فرد، وعي بنفسه كإرادة، وهو وعي أولي لا يمكن رده إلى أي علة أخرى سابقة عليه .

ثم ينتقل بنا المسيري إلى فيلسوف ألماني عدمي آخر هو «نيتشه» الذي كان أول من عبر بشكل منهجي وصريح عن النزعة التفكيكية في مشروع التحديث والاستنارة الغربي الذي يدور في إطار العقلانية المادية، ومن ثم يمكن أن نطلق عليه فيلسوف «الاستنارة المظلمة» أو «اللاعقلانية المادية» بلا منازع، حيث كانت الفلسفة الغربية الحديثة في انتظار فيلسوف يأخذ الخطوة المنطقية المتضمنة في النموذج المادي، فبعد أن أطلق «نيتشه» عبارته الشهيرة: «لقد مات الإله»، بدأ مهمة تحرير الإنسان من أي أوهام ميتافيزيقية متبقية لديه مثل الثبات والتجاوز والكلية، ويحقق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي بأن يطهره تمامًا من «ظلال الإله»، أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز الواقع المادي المباشر، ويحطم ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (أي قبل «نيتشه» نفسه) مقدسًا وخيرًا وحقًّا وجميلًا ومطلقًا وكليًّا، ومن ثم يتم القضاء تمامًا لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق وحسب، وإنما يتم القضاء أيضًا على أي يقين معرفي على الإطلاق، بل وعلى مفهوم أو فكرة الأخلاق ذاتها، وعلى أي مركزية لأي كائن، إلهًا كان أم إنسانًا،

بل وعلى فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء، أي أن العالم بذلك يصبح نسقًا هلاميًّا سائلًا بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، ويصبح الإنسان بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية على ما يرى المسيري في قراءته لـ«نيتشه».

وينتقل بنا الباب الثاني من هذا الكتاب إلى الحلقة الوسطى من المفكرين الإنسانيين الذين آمنوا بقيمة الوجود الإنساني في ظل الرؤية الكلية، أي بعد «فيكو» و«كانط»، وتتمثل هذه الحلقة الوسطى في تلك النوعية النادرة من المفكرين الذين أتيحت لهم فرصة الاطلاع على الخبرتين الحضاريتين الغربية والإسلامية وأكدوا على ضرورة إعادة الحضارة الغربية الحديثة التي فصلت الإنسان عن «الرؤية الكلية» إلى المسار الإيماني للحضارات الإنسانية طوال التاريخ، وتشمل هذه الحلقة من المفكرين: البوسني «علي عزت بيجوفيتش» والفرنسي «روجيه جارودي» والألماني «مراد هوفمان». ويشمل الباب الثاني دراسات حول الإنتاج الفكري لعدد من الرواد المحدثين للحضارة الإسلامية.

يتناول المسيري في الفصل الأول من الباب الثاني موضوع «ثنائية الطبيعة البشرية عند علي عزت بيجوفيتش» ـ الرئيس السابق للبوسنة وقائدها السياسي وزعيمها الفكري والروحي ـ وهو صاحب اجتهادات مهمة في تفسير ظاهرة الإنسان في تركيبها المرتبط تمام الارتباط بثنائية الإنسان والطبيعة. ويرى «بيجوفيتش» أن ثمة شيئًا ما حدث للإنسان جعله لا يقنع بجانبه الطبيعي المادي الحيواني ودفعه إلى أن يبحث دائمًا «عن شيء آخر غير السطح المادي الذي تدركه الأسماع والأبصار وصولًا إلى ما لا تدركه الأسماع والأبصار» وهو ما أسماه «الدوار الميتافيزيقي»، حيث بدأ الإنسان يفكر في معنى حياته وفيما وراء الطبيعة، وبدأ في صنع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والغريبة والرقصات والأوثان والسحر وكذلك أفكاره عن الطهارة والنجاسة والسمو واللعنة والبركة والقداسة والمحرمات والمحظورات الأخلاقية التي تشمل حياته بأسرها. فالإنسان لا يقنع أبدًا بالدلالة المباشرة للأشياء، وإنما يضيف لها دائمًا دلالة ماورائية تكون أكثر أهمية في نظره من دلالتها الواقعية. ويرى «بيجوفيتش» أن هناك ثلاثة أنواع من وجهات النظر عن العالم: الرؤى المادية،

والرؤى الدينية المجردة (أو الروحية الخالصة)، وأخيرًا الرؤى التي تعترف بالثنائية الإنسانية وتحاول تجاوزها عن طريق توحيد الروح والمادة معًا، وهي الرؤى التي تأتي الرؤية الإسلامية في إطارها.

وفي الفصل الثاني الذي جاء تحت عنوان: «روجيه جارودي بين التوحيد وواحدية السوق»، يتناول المسيري رفض الفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي» للمركزية الأوروبية، حيث حرص على أن يؤكد للعالم وللأوروبيين أنفسهم أن أوروبا ـ جغرافيًا ـ ليست أكثر من مجرد شبه جزيرة صغيرة ملقاة في الركن الشمالي الغربي من قارة آسيا، وأن الغرب ـ تاريخيًّا ـ هو مجرد عارض طارئ، أي أنه ينزع صفة الإطلاق عن الغرب ويحوله إلى مجرد تشكيل حضاري شأنه شأن أي تشكيل حضاري آخر.

ويتحدث «جارودي» عن الإنسان باعتباره كائنًا مسئولًا، صاحب إرادة حرة، ولا يمكن فهم سلوكه إلا في إطار شوقه إلى اللامتناهي. ومنذ بداية رحلته الفكرية، نصَّب «جارودي» نفسه مدافعًا عن الإنسان ضد تلك الحركات الفكرية التي تهاجم الإنسان وتحاول إنكار حريته بل ونفي وجوده، تلك الحركة التي تصاعدت حدتها منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين، وعلى رأسها المذهب البنيوي الذي أعطى الأولوية للبنية مع إهمال الإنسان الفرد كوجود ثقافي واجتماعي مستقل، وكان السؤال الفلسفي المركزي الذي طرحه «جارودي» هو: هل تقودنا فكرة «موت الإله» بالضرورة إلى موت الإنسان؟ ويجيب بأنه من الواضح أن تلك هي النتيجة المتوقعة وتتمثل في نزع الغلاف الديني عن صورة الإنسان الأخلاقية والميتافيزيقية كما رسمتها آلاف السنين، من الإيمان بكافة أشكاله، هي تاريخ مسار الحضارات الإنسانية كلها التي يعد مشروع الحداثة الدارويني الغربي الحديث استثناء منها.

وكان الدكتور عبد الوهاب المسيري قد كلّف خلال عامه الأخير (٢٠٠٨) عددًا من تلاميذه باستكمال الجزء الأخير المتبقي من هذا المشروع الفكري، ألا وهو الجزء الخاص بدراسة الإنتاج الفكري لعدد من المفكرين الإنسانيين المحدثين أو المعاصرين الذين ينتمون إلى الحضارة الإسلامية، سواء ممن أطلقوا على أنفسهم

صفة المفكرين «الإسلاميين» مثل محمد إقبال ومالك بن نبي وعلي شريعتي وأحمد داوود أوغلو، أو وصفوا أنفسهم بالقوميين مثل عصمت سيف الدولة.

وعلى هذا، تناولت فاطمة حافظ (الفصل الثالث من الباب الثاني) نقد الحداثة الغربية عند «مراد هوفمان» الذي كشف عن زيف ادعاءاتها الرئيسية لا سيما قدرة العلم على أن يكون بديلًا للإيمان وأن باستطاعته تقديم إجابات شافية على الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي يواجهها الإنسان، فالإنسان في حاجة للعلم والإيمان كليهما ولا يمكن لأحدهما أن يحل بديلا عن الآخر.

ويتميز «مراد هوفمان» بمعجمه الثقافي الذي يتألف من مفردات تنتمي لحضارتين مختلفتين اجتهد في دمجهما معًا داخل منظومة واحدة لم يتم فيها إقصاء أو تهميش لأي من الحضارتين لصالح الحضارة الأخرى، وهذا ما يجعل من كتاباته عملًا فكريًّا راقيًا ومتميزًا وساحة فكرية يتمتع فيها القارئ بالتنقل بين ثقافتين متباينتين. ويستند تحليل «هوفمان» عادة إلى آلية المقارنة بشكل موسع، فهو يعرض للمتقابلات والمتضادات المختلفة (نظرية حقوق الإنسان ما بين الإسلام والغرب مثلا) مرتكزًا بالأساس على ما يذكره مؤيدوها ومعارضوها، وهو بذلك يقوض هذه النظريات من الداخل بعرضه لتناقضاتها الداخلية وانتقادات مخالفيها ثم يتعرض لها بالنقد، وهي المنهاجية التي جنبته مغبة الانزلاق والتسرع في إصدار أحكام معيارية تقييمية مباشرة.

وفي الفصل الرابع، الذي جاء تحت عنوان: «تأكيد الذات الإنسانية في الرؤية الإسلامية عند محمد إقبال»، يكشف فؤاد السعيد كيف كان تأكيد الذات الإنسانية (خودي) في الإسلام هو جوهر فلسفة إقبال، حيث كان يرى أن أمم الشرق ـ بما في ذلك الهندوس الذين كان يعايشهم ـ أميل إلى أن تعتبر الذات أو الـ «أنا» في الإنسان من خداع الخيال، وأن الخلاص من أسر هذا الوهم الذاتي هو النجاة والخلاص بعينه، وأنهم انتهوا إلى نتيجة مؤداها أن تأكيد الذات الإنسانية، وهو أصل المصائب والشرور، منشؤه العمل، وأنه لا سبيل إلى الخلاص من شرك الأنا إلا بترك الفعل، والإحجام عن التدخل في المسار الطبيعي للأشياء!!

وفي المقابل، وعلى العكس مما تذهب إليه الهندوسية، يرى إقبال أن الحياة أمر فردي وأعلى أشكاله هو الذات وبها يصير الفرد مركز حياة مستقلًا قائمًا بذاته ولكنه لما يبلغ مرتبة الفرد الكامل أو الإنسان الكامل، وأن فرديته تنقص على قدر بعده من الخالق، وأن الإنسان الكامل هو الأقرب إلى الله دون أن يفنى وجوده في المطلق، بل ويمثل الخالق في نفسه ويخلفه على الأرض مسئوليةً وفعلًا وإبداعًا. ويؤكد إقبال أن الإسلام يرى أن الـ «أنا» الإنسانية مخلوق ينال الخلود بالعمل والفعل، وأن لذة الحياة مرتبطة باستقلال الـ «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيع مجال فعلها في الحياة، وهو ما يمهد لفهم حقيقة الحياة بعد الموت، حيث هناك محاسبة على الفعل الإنساني المسئول في الحياة. ويرى إقبال أنه بينما يسعى الصوفي - من النمط الآسيوي - إلى تسامي الروح كي تتطابق وتفنى في المطلق، فإن النبي - وكل مسلم من بعده - لا يطمح إلى مجرد نشوة الفناء في المطلق، بل يتسامى إليه ليحصل على الزاد الروحي الذي يعينه على العودة مرة أخرى إلى أرض الواقع، ليعمل على إعمار الحياة ومواجهة تحدياتها، لا أن يتجاهلها ويتخذ منها موقفًا سلبيًّا.

ويرى إقبال أن الإنسانية عرفت في تاريخها طورين عظيمين: طور اعتمدت فيه على قواها الروحية ممثلة في الوحي، وطور نسخ ما سبقه وتميز باعتماده على القوى العقلية المنظمة. ويرى إقبال أن موقع نبي الإسلام هو همزة الوصل بين الطورين. ويذهب إلى أن مولد رسالة الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي، وذلك بتأكيده على إثبات وسائل معرفية إنسانية أخرى وهي العقل والتجربة والملاحظة.

وفي الفصل الخامس من الباب الثاني، يتناول الدكتور إبراهيم رضا رؤية مالك ابن نبي حول فعالية الإنسان في التاريخ، فالإنسان هو العنصر الوحيد الذي يمتلك إرادة تعمير الأرض وتسخير الزمن، وبهذا فهو المتحكم والموجه لمسيرة الحضارة كلها. ويتطلب ذلك، في نظر ابن نبي، دراسة أهم القوانين والسنن التي تتحكم في حركة الإنسان وفعاليته في التاريخ. وفي هذا المجال، نجده يدعو إلى استيعاب أكثر ما يمكن من نتائج العلوم الإنسانية والتطبيقية بقصد توظيفها لصياغة القوانين والمعادلات التي يعتقد أنها توجه الحضارات وتتحكم في دورتها الخالدة من الميلاد إلى الأفول، حيث إن الظاهرة الإنسانية ظاهرة معقدة وتنطوي على أسرار وطاقات،

وتتشكل في حالات لا يمكن تفسيرها باستحضار الأسباب المادية الظاهرة فقط، ويرى ابن نبي أن هذا المسلك يدمج الفكر العربي والإسلامي في الخبرة العالمية للعلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية أيًّا كان مصدرها، ولكن ابن نبي يستخدم هذه النظريات والمناهج دون الالتزام بمساراتها التحليلية والتفسيرية بالضرورة، فهذه المسارات تختلف من باحث لآخر ومن ثقافة لأخرى حسب الرؤية الكلية التي تتباين من حضارة لأخرى وهي نقطة الاختلاف الجوهرية بين العلوم الطبيعية، حيث عادةً ما يكون الاختلاف في التطبيقات فقط، وبين العلوم الاجتماعية حيث يطال الاختلاف كنه الظواهر ذاته لأن منظور الرؤية الكلية ومعيارية منظومة القيم عادةً ما يدخل في صلب الظواهر الإنسانية، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية.

ويتناول محمد سعيد عز الدين، في الفصل السادس من هذا الباب، المفكر الإيراني علي شريعتي الذي لعب دورًا مهمًّا في تفنيد الفلسفات القائلة بالحتمية وأكد أن التاريخ هو مجال مفتوح لحرية الفعل الإنساني، حيث يرى شريعتي أن وجود مرجعية متجاوزة هو ضمان لتجاوز الإنسان للعالم المادي وسموه عنه، فثنائية الخالق والمخلوق تشتق منها ثنائية الإنسان والطبيعة، فهما ليسا من نفس المقام، فالإنسان يملك المقومات التي تميزه وتفرده عن غيره من المخلوقات كالقدرة على الإبداع والتكامل والسمو نحو غاية، فحرية الإنسان مرتبطة أشد الارتباط بالعنصر الرباني فيه، والتوحيد ليس مجرد مبدأ منهجي ومعرفي، بل هو كذلك مبدأ تحرري يعتق الإنسان من عبودية البشر والحَجَر و«المفاهيم»، كمفهوم العقل في التاريخ عند «هيجل» أو المجتمع الشيوعي عند «ماركس» أو نهاية التاريخ عند «فرانسيس فوكوياما».

وفي الفصل السابع من الباب الثاني، يتناول الدكتور كمال السعيد حبيب بالدراسة إسهامات المفكر التركي المعاصر أحمد داوود أوغلو الذي حرص على تأكيد أن الإحياء الإسلامي هو تعبير عن موجة إحياء عالمية تمثلت في إعادة الدين والأخلاق إلى الحياة السياسية في جميع المراكز الحضارية الرئيسية في العالم وليست أمرًا خاصًّا بالعالم الإسلامي وحده، وهي موجة عالمية جاءت كرد فعل طبيعي للحداثة المادية المفرطة.

يركز هذا الفصل على موضوع «مركزية التوحيد ومسئولية الإنسان» عند أوغلو، إذ يرى أن الإسلام وضع الإنسان في منطقة وسط بين الله والطبيعة، باعتبار أن الإنسان ـ في عمومه وليس كفرد بعينه ـ هو خليفة الله في هذا الكون. ويرى أوغلو أن مفهوم الإنسان في القرآن الكريم يرتكز على الوحدة بمعنى تكامل الروح والمادة وعالم الغيب وعالم الشهادة وعالم العقل والوحي، وأن حقيقة التوحيد تتجلى في البناء الفقهي الإسلامي الذي يوازن بين قضايا الإجماع والقضايا الظنية، وبين المصادر الأصولية التي تعتمد على النص كالقرآن والحديث الصحيح وتلك التي تعتمد على العقل والعرف والاستحسان، وبين مناهج الاستدلال الإيمانية الغيبية وتلك الاستقرائية العقلية، وأن مبدأ الوحدة يتجلى أيضًا في عدم الفصل بين المقدس والعلماني، أو الديني والدنيوي، أو المادي والأخلاقي، فلا يوجد في الإسلام تفرقة مصطنعة وفاصلة بين الحياة الروحية والحياة المادية، كما أن العلاقة بين الله والإنسان تعني مسئولية الإنسان التي تؤمن في الوقت نفسه بوجود إرادة وسيادة حرة نسبيًّا للإنسان على الأرض.

ثم ينتقل بنا الكتاب، في الفصل الثامن من الباب الثاني، إلى واحد من أبرز المفكرين القوميين العرب وهو عصمت سيف الدولة الذي كان أول من أكد على التكامل وعدم التناقض بين الانتماء الحضاري الإسلامي والانتماء القومي، ودحض ـ على المستوى الفكري ـ التناقض السياسي المفتعل بين القومية والإسلام. يتناول محمد السخاوي في هذا الفصل موضوع «الإنسانية والإيمانية عند عصمت سيف الدولة: قراءة في منهج جدل الإنسان»، موضحًا الدور الذي لعبته كتاباته منذ أواخر الخمسينيات من القرن العشرين في نقد الرؤى المادية والمثالية، خاصة كتابه «أسس الاشتراكية العربية» الذي يشير عنوانه إلى تأكيد نوع من الخصوصية الثقافية والاجتماعية والتاريخية للاشتراكية أو لنقل العدالة الاجتماعية التي يمكن أن تكون ملائمة ومقبولة في البيئة العربية الإسلامية، موضحًا الأسس الفكرية لمنهج «جدل الإنسان»، حيث يعتبر سيف الدولة أن الجدل قانون نوعي خاص بالإنسان، فلا هو قانون المادة حيث المادة غير جدلية، وبالتالي فإنها غير قابلة لأن تتطور نوعيًّا، ولا هو قانون العقل الكلي أو الروح المطلق (أو الله) لأن العقل الكلي فوق القوانين، فالإنسان صانع تطوره، ولا وجود ولا معنى للتطور بدون الإنسان.

ويحلل محمد السخاوي أيضًا مفهوم «الجدل الاجتماعي» عند عصمت سيف الدولة باعتباره قانون تطور الناس في المجتمع ككل، كما يوضح أيضًا المعوقات السياسية التي قد تؤدي ـ مؤقتًا ـ إلى توقف عملية الجدل في المجتمع، مما يؤدي إلى الدخول في حالة الصراع الاجتماعي، وهي حالة مؤقتة حيث إن قانون الجدل الاجتماعي هو قانون حتمي قد يطول الإعداد له لكنه حادث حادث لا محالة.

ويتناول الدكتور محمد همام في الفصل التاسع والأخير من هذا الكتاب أفكار عبد الحميد أبو سليمان، الذي حاول استكمال مسيرة الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في طرح مشروع إسلامية المعرفة وتأصيل الدراسات والعلوم الاجتماعية والإنسانية وفق منهجية إسلامية في مجالي العلوم الطبيعية والاجتماعية. وتوقف أبو سليمان كثيرًا عند معالجة ظاهرة اضمحلال الحماس النفسي عند الباحثين المسلمين الذي أفرز ضعف روح المبادرة ورسوخ التقليد الجزئي للأمم الأخرى، وانتقد الذين ارتموا في أحضان النماذج المعرفية الغربية معتنقين أطروحة «حيادية الفكر الغربي وعالمية تطبيقاته».

ويسعى أبو سليمان من خلال وضع مقدمات العلوم الاجتماعية وأسسها إلى الربط بين الوحي ومناهج العلوم الاجتماعية، وهي مقدمات تتعلق بالمبادئ العامة للإسلام ومقاصده الرئيسية في الحياة الإنسانية، وكذا مقدمات لكل مجال معرفي ترصد معالمه وقضاياه، مع تقديم الرؤية والغاية الإسلامية عند مقارنتها برؤى وغايات غير إسلامية وآثار اجتماعية مترتبة عليهما.

وجدير بالذكر أن مشروع إسلامية المعرفة لا يزال في طور النمو والازدهار، ولا يزال هذا المنظور في تناول العلوم، طبيعية كانت أم اجتماعية، محل نقاش معرفي كبير فيما يتعلق بالعديد من الأسئلة من قبيل: هل العلم الموضوعي واحد ولا وطن له، أم أن لكل حضارة علومها الخاصة بناء على خصوصية رؤيتها الكلية للوجود وما وراء الوجود؟ وهل الأسس المنهجية لكل علم هي أسس موضوعية يتفق عليها الباحثون أيًا كانت تبايناتهم الثقافية وخصوصياتهم الحضارية، ويأتي الاختلاف خلال تطبيق البحوث والتوظيف السياسي لنتائجها؟ وهل هناك مثلًا علم اجتماع صيني وآخر

غربي وثالث إسلامي، أم أن هناك أسسًا منهجية موضوعية تمثل الشرط الضروري للعلم وهناك مدارس ونظريات لعلم الاجتماع قد تتباين من حضارة لأخرى بل وبين مجتمع وآخر داخل الدائرة الحضارية ذاتها...إلخ.

إن العديد من المفكرين الذين اختارهم المسيري في هذا الكتاب ينطبق عليهم تعبير أنور عبد الملك «رجال الفكر والعمل» أو تعبير حامد ربيع «الوظيفة الكفاحية للعلماء»، أي ذلك النوع من المفكرين المنشغلين بالهم العام، الوطني والقومي والديني، لشعوبهم، فهم ليسوا من نوع المفكرين الذين يعيشون في أبراجهم العاجية بعيدًا عن تضاريس الواقع وهمومه ومشكلاته، وينطبق ذلك على مفكرين مثل مالك ابن نبي ومراد هوفمان وعبد الحميد أبو سليمان، بل منهم من انخرط بشكل مباشر في العمل السياسي مثل محمد إقبال وعلي شريعتي وعصمت سيف الدولة و«روجيه جارودي» وأحمد داوود أوغلو، بل منهم أيضًا من قاد شعبه في المقاومة المسلحة لنيل حريته السياسية وحقه في اختيار هويته مثل علي عزت بيجوفيتش الزعيم الراحل للشعب البوسني.

وتكشف فصول هذا الكتاب، والتي خصصت لدراسة أبرز المفكرين الإسلاميين في أطراف العالم الإسلامي، أن هؤلاء المفكرين أكثر انفتاحًا وتقبلًا للأفكار والممارسات المستمدة من تجارب حضارية أخرى، وأكثر تخففًا من الالتصاق الحرفي الشكلي بالنص الديني ـ دون روحه وجوهره ـ رغم حرصهم البالغ على عدم الخروج على أي من ثوابت الدين، وقد يرجع ذلك إلى بعدهم النسبي عن المركز (العربي)، وربما على ضوء ذلك أيضًا يمكن فهم تمييز مهاتير محمد في كتابه «صوت الجنوب» بين الوعي والتقاليد الإسلامية في جنوب شرق آسيا وبين مثيلها في العالم العربي الإسلامي. ويمكن للقارئ ملاحظة هذه الروح المختلفة في الفصول المخصصة لدراسة محمد إقبال (باكستان) أو علي عزت بيجوفيتش (البوسنة) أو أحمد داوود أوغلو (تركيا)، على سبيل المثال.

وعلى أية حال، فإن اختيارات الدكتور المسيري ـ رحمه الله ـ لهذه الكوكبة، من المفكرين الغربيين والمسلمين من أوروبا إلى العالم العربي إلى آسيا الإسلامية، لم

تكن اختيارات عشوائية بحال من الأحوال، بل كان يحكمها منطق واحد متماسك لعقل مشتعل بالتساؤل وقادر على الاستفادة من كل إبداع بشري خلاق ما دام أنه يدعم قيمة الإنسان ـ خليفة الله على الأرض ـ بنفس درجة قدرته على النقد البناء أحيانًا وعلى النقض أحيانًا أخرى لكل فكر معاد لإنسانية الإنسان التي لا تتحقق إلا بتأكيد شوقه الدائم للمطلق اللانهائي.

وختامًا لا يفوتني أن أتقدم بالشكر لكل من ساهم في مراجعة وتحرير وإعداد نصوص هذا الكتاب لتخرج في أفضل صورة، كما أرادها الدكتور المسيري ـ رحمه الله ـ وهم: الأستاذ علي سليمان (المحرر اللغوي)، الأستاذ فضل عمران (مدير مكتب الدكتور المسيري)، الدكتور أحمد عبد المجيد (الباحث بجامعة إيموري بالولايات المتحدة الأمريكية)، الأستاذ محمد الأشول (مساعد الدكتور المسيري)، والشكر الخاص إلى الدكتورة هدى حجازي، رفيقة درب الدكتور المسيري وصاحبة الجهد الأكبر في إخراج هذا الكتاب، فلها كل التقدير والإعزاز لصبرها وإصرارها على استكمال مشروع الدكتور المسيري الفكري وإنجاز أعماله.

فؤاد السعيد

القاهرة في ١٠ فبراير ٢٠٠٩

الباب الأول

الإنسانية الهيومانية والعدمية في الفكر الغربي

الفصل الأول

إنسانية الإنسان ومادية الأشياء

تتردد كثير من المصطلحات في خطابنا التحليلي، أو نقوم بترجمتها، دون إدراك للمفاهيم الكامنة وراءها، وبدون إدراك لمرجعيتها النهائية وبُعدها المعرفي (الكلي والنهائي، وتصورها للإنسان: هل هو مادة وحسب، أم مادة وشيء آخر متجاوز للمادة؟). وهكذا فإننا نتحدث أحيانًا عن «وحدة العلوم» و«الاغتراب» وعن «الطبيعة» و«العقل» و«القيم الأخلاقية» دون أن نعرف مرجعية هذه المصطلحات. ونفعل نفس الشيء مع كثير من النصوص الفلسفية والاجتماعية والدينية، مع أن المعنى الحقيقي لهذه المصطلحات والنصوص لا يتضح إلا من خلال تحديد أبعادها المعرفية ومرجعيتها النهائية وهل هي مرجعية مادية محضة أم أنها مزيج من المرجعية المادية ومرجعيات أخرى؟ فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا الخلفية المعرفية في الاعتبار سنجد أن تعريف مصطلح شائع مثل «العقل»، سيعني، إذا كانت مرجعيته مادية صرفة، شيئًا مختلفًا تمامًا عما إذا كانت المرجعية في تعريفه تمزج بين البعد المادي وأبعاد أخرى غير مادية.

الإنسان والمادة

وتنطلق هذه الدراسة ـ وغيرها من دراساتي ـ من التمييز بين رؤيتين: رؤية تذهب إلى أن الإنسان كائن مادي محض، ورؤية تراه كائنًا مركبًا يدخل في تركيبه عناصر مادية وعناصر أخرى غير مادية. وحتى أوضح هذه النقطة، لا بد أن نميِّز ابتداءً بين

«المركب» و«البسيط» كما أعرفه: «المركب» هو ما يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة مادية وغير مادية، ويقابله «البسيط»، وهو ما يشتمل على عنصر واحد (عادةً مادي) أو عدة عناصر (عادةً مادية) غير متشابكة. ونحن نميِّز أيضًا بين «التجاوز» أو «التعالي» (Transcendence في الفلسفة الغربية) و«الحلول والكمون» (immanence في الفلسفة الغربية)، فالتجاوز هو أن يرقى الإنسان ويتعالى على حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها. ويمكن أن يطبَّق هذا المفهوم على الإله فنقول: إن الإله يتجاوز كل حدود الزمان والمكان، فهو منزَّه عنهما وعن عالم الطبيعة/ المادة وعن الإنسان. أما «الكُمون والحلول» فهو في تصورنا عكس التجاوز والتعالي، ففي إطار الحلول والكمون نجد أن الطبيعة توجد داخلها القوانين المحركة لها، فهي قوانين كامنة فيها لا يمكن لأي كائن تجاوزها، كما أن الإله في الإطار الحلولي الكُموني يحل في مخلوقاته ويتوحد بها.

وبعد أن بيّنا الفرق بين المركب والبسيط والمتجاوز والكامن، يمكننا الآن أن نميِّز بين الإنسان والطبيعة. وكلمة «الطبيعة»، في الخطاب الفلسفي الغربي، كلمة مراوغة لا يمكن تحديد معناها إلا إذا حددنا مرجعيتها في النص موضع الدراسة، وهي مرجعية مادية في معظم النصوص الفلسفية الغربية الحديثة. والطبيعة، في تصور الماديين، هي نظام «مكتفٍ بذاته» (self ـ sufficient)، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، ولذا فهو نظام واحدي مغلق. ويذهب التفكير المادي إلى تأكيد أسبقية الطبيعة على الإنسان فهو خاضع لقوانينها وحتمياتها، فهو جزء لا يتجزأ منها ولا يمكنه تجاوزها. هذا يعني أن الحيز الإنساني، الذي يفترض أن الإنسان، كائن مستقل عن الطبيعة، له قوانينه الإنسانية الخاصة به، يختفي ولا يبقى سوى الحيز المادي، وبدلًا من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية/ المادية.

ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. ولذا، فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى فنقول: «الطبيعة/ المادة»، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي

يستند إلى فكرة «الطبيعة»، لكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية ومرجعيته النهائية. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة». وقوله هذا قريب الصلة بالنظم الفلسفية الغربية المادية المعادية للإنسان التي عبَّر عنها توماس هوبز وداروين ونيتشه وغيرهم من المفكرين والفلاسفة (وهي مختلفة عن النظم الفلسفية الغربية المغايرة التي تدافع عن الإنسان والتي عبَّر عنها فيكو وكانط وتشومسكي وغيرهم من المفكرين والفلاسفة).

ويعود اختلاف الطبيعة/ المادة عن الإنسان لعدة أسباب من أهمها أن الظاهرة الطبيعية بسيطة، مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية، فهي مركبة، إذ يدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة مدققة فإننا بوسعنا أن نحدِّد علة (أو علل) ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها. ويلاحظ أن الظواهر الطبيعية ترصد وتدرس على غرار واحد بغير استثناء، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن ترصد وتدرس بنفس الطريقة؛ فكل جماعة بشرية مختلفة في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في هذه الظاهرة عادةً ما تجده متفردًا في بعض النواحي عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، ولذا لا يمكن أن نحدد قانونًا اجتماعيًّا واحدًا يتجاوز الزمان والمكان.

ويلاحظ أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعدمًا ويتم على مقياس كوني. أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، لذا فإن الإنسان كائن له تاريخ، وهو تاريخ ثري ومتنوع يمنح الإنسان قدرًا كبيرًا من الاستقلال عن الظواهر الطبيعية.

وتتسم الظاهرة الطبيعية بأنها لا تملك إرادة حرة ولا وعيًا ولا ذاكرة ولا حسًّا أخلاقيًّا ولا مقدرة على التصرف خارج نطاق قوانين المادة، وهي صفات من صميم إنسانية الإنسان. ولا تتأثر الظواهر الطبيعية بالتجارب التي تجرى عليها. أما الإنسان ـ إن أُخضع لتجربة معملية ـ فهو سيتصرف بطريقة مختلفة تمامًا عن سلوكه العادي

في حياته اليومية، فالإنسان يملك وعيًا بنفسه وبما يدور حوله. ولعله، لهذا السبب، يمكننا أن نأخذ موقفًا محايدًا من الطبيعة وأن نحسن من معرفتنا بها من خلال عملية الملاحظة والتجريب، وهو أمر مستحيل في علاقتنا بالظاهرة الإنسانية ودراستنا لها.

لكل هذا، يمكن دراسة الظاهرة الطبيعية من خلال نماذج بسيطة ومجموعة من القوانين المادية المحددة تنطبق على كل الظواهر الطبيعية المماثلة في كل زمان ومكان، كما يمكن ردها إلى عناصرها الطبيعية/ المادية الأولية. أما الإنسان فلا يمكن رده إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا يمكن تفسيره تفسيرًا كاملًا، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بد أن يظل باب الاجتهاد مفتوحًا بالنسبة له. فعَالم الإنسان مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (والأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان، ومن ثم نجد أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي ومستقل عنه، ومن ثم تظهر ثنائية الإنساني والطبيعي.

ولكن الفلسفات المادية تساوي بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والأشياء، وتمحو هذه الثنائية، ولذا فهي تختزل الإنسان إلى عنصر مادي/ طبيعي واحد أو عنصرين، وترده إلى ما هو دونه، أي المستوى الطبيعي/ المادي، وتقوم بتشييئه، أي النظر إليه باعتباره شيئًا يسري عليه ما يسري على الأشياء. ومن هنا قولنا إن الفلسفة المادية ليست معادية للإله وحسب وإنما هي معادية أيضًا للإنسان. وفي مقابل ذلك، توجد فلسفات إنسانية ترفض أن تختزل الإنسان إلى ما هو دونه وتؤكد استقلاله عن عالم الطبيعة/ المادة وتؤكد ثنائية الإنسان والطبيعي. ورغم الاختلاف الجوهري بين الرؤيتين، فإن كثيرًا من مؤرخي الأفكار يخلطون بينهما. ولتوضيح هذه النقطة، لا بد أن نتناول الفلسفة الإنسانية الهيومانية المعروفة باسم «الهيومانيزم» (humanism) التي ظهرت في الغرب في عصر النهضة (في أواخر القرن الخامس عشر).

عصر النهضة والرؤية الإنسانية (الهيومانيزم)

ظهر في عصر النهضة الغربية ما يسمى «الهيومانيزم» (humanism) أو «الرؤية الإنسانية» (ونترجمها بعبارة «الإنسانية الهيومانية» لنميزها عن الرؤية الإنسانية بالمعنى العام). وأسس الرؤية الإنسانية الهيومانية هي ما يلي:

١ ـ مركز العالم كامن فيه. ولذا، فإن العالم يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، فهو مكتفٍ بذاته، والإنسان ليس في حاجة إلى أية معرفة ليست موجودة داخل النظام الطبيعي.

٢ ـ المعرفة تستند إلى حواس الإنسان الخمس، وإلى ما يدركه عقله وحسب.

٣ ـ الأخلاق هي ما يقرره الإنسان، وهي أخلاق يؤسسها الإنسان استنادًا إلى المعرفة التي يستمدها بحواسه من عالم الطبيعة، فهو يعرف ما في صالحه وما في صالح الجنس البشري.

٤ ـ سيتمكن الإنسان من خلال عقله من معرفة أسرار الطبيعة، ومن التحكم فيها إن وصل إلى الصيغ المناسبة.

والإنسان، بسبب مقدراته العقلية هذه، هو سيد كل المخلوقات ومركز الكون. قال «بيكو ديللا ميراندولا» المفكر الإنساني الهيوماني الإيطالي عام ١٤٨٦: «نصبح ما نريد». وهذه الرؤية تهمش الإله أو تلغيه تمامًا، فهي رؤية مادية في جوهرها، ترى الإنسان باعتباره ظاهرة مادية، وترى أن مركز العالم (الإنسان والطبيعة) كامن فيه. ويذهب بعض مؤرخي تطور الأفكار إلى أن الرؤية الإنسانية الهيومانية لا تتناقض بالضرورة مع الرؤية الإيمانية. وبالفعل، هناك نزعة إنسانية هيومانية مسيحية، ونزعة إنسانية هيومانية يهودية. ولكن المرجعية النهائية لهذه النزعات الإنسانية الإيمانية تختلف عن المرجعية المادية التي أشرنا إليها. واختلاف المرجعيات يرجع إلى وجود تناقض حاد داخل الفكر الإنساني الهيوماني. فلو أن مركز الكون كامن فيه بالفعل، غير مفارق له، لظهر السؤال التالي: أيهما هو المركز الحقيقي، الإنسان أم الطبيعة/المادة؟ وقد ظهر نموذجان يحاولان أن يجيبا على هذا السؤال: واحد متمركز حول الإنسان، والآخر متمركز حول الطبيعة المادة. ولنبدأ بالنموذج الأول:

أ. النموذج المتمركز حول الإنسان

وضع الفكر الإنساني الهيوماني الإنسان في مركز الكون وجعله الركيزة النهائية باعتباره إرادة حرة واعية وقوة مبدعة. ذلك لأن قدرته العقلية لامتناهية، ولأن حواسه

قادرة على استنباط المعرفة من الواقع. وهذا النموذج يؤكد وجود الإنسان ككائن يتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة (فثمة مسافة تفصل بينهما)، وقديمًا قال سقراط: «أحب المدينة، وقاطنو المدينة هم أساتذتي، وليست الصخور أو الأشجار [الطبيعة/ المادة]». وهو عالم ليس محايدًا منفصلًا عن القيمة، ولذا أضاف سقراط قائلاً: «نحن هنا في هذا العالم لنفعل الخير ونتحاشى الشر». وهذا التميز بين الإنساني والطبيعي والتركيز على محورية القيمة في حياة الإنسان يظهر في حديث د. جونسون، الكاتب الإنجليزي، حين كان في فرنسا مع كاتب سيرته بوزويل، وأبدى هذا الأخير إعجابه بالطبيعة، فزجره د. جونسون قائلاً: «إن هي إلا مجموعة من الأعشاب، سواء في هذا البلد أو في غيره [فالطبيعة مطردة لا تتغير]، بدلًا من ذلك دعنا نرى كيف تختلف هذه الجماعة الإنسانية [في فرنسا] عن تلك التي تركناها خلفنا [في إنجلترا]». هذه المركزية الإنسانية في الكون تستند إلى إيمان جوهري بالقيمة، فالاهتمام بالقيمة هو من صميم وجودنا الإنساني، أو كما قال د. جونسون: «إن اهتمامنا بالأخلاق [أي بعالم الإنسان] أمر جوهري مستمر، أما اهتمامنا بالهندسة [عالم الأشياء والطبيعة/ المادة] فأمر عرضي» فالأخلاق من صميم إنسانية الإنسان، ولذا فهي من صميم اهتماماته الدائمة. أما اهتمامه بالهندسة فأمر ينتمي إلى العالم الطبيعي/ المادي الذي يمكن قياسه وتطبيق النماذج المادية الكمونية عليه، ولذا فإن اهتمامات الإنسان تتفاوت من شخص لآخر، ولا تنبع من إنسانية الإنسان وإنما من وظيفته ومهنته. ومن ثم نجد أن الخاص مستقل عن العام وأن الذات الإنسانية مستقلة عن الموضوع وأن الإنسان مكون من جسد طبيعي/ مادي خاضع لقوانين الحركة والمادة، ولكنه في ذات الوقت يحوي الأسرار واللامحدود، والمجهول والغيب، ولذا يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب. ولذا، لا يمكن أن يُرد مثل هذا الإنسان إلى عالم الطبيعة/ المادة ولا يمكن أن يُختزل إلى صيغ مادية واحدية بسيطة (ولا إلى صيغ روحية واحدية بسيطة)، فهو جزء من الطبيعة/ المادة لكنه قادر على تجاوزها. وهو كائن حر مسئول، كائن حضاري تاريخي يعيش داخل كلٍّ من الطبيعة والتاريخ، جوهره الإنساني مختلف

عن الطبيعة/ المادة (ولذا نسميه «الإنسان الإنسان» أو «الإنسان الرباني»)، فهو قادر على تجاوز الطبيعة. ولذا تظهر ثنائية الإنسان والطبيعة، والمركز والأطراف، والجزء والكل، والخاص والعام، وهي ثنائية يشكل العنصر الإنساني فيها المركز ويشكل العنصر الطبيعي الهامش. وفي داخل هذا النموذج لا يكون هناك سوى مرجعية إنسانية للكون بأسره. والإنسان، هذا الكائن المركب، هو الدال الأعظم والمدلول المتجاوز الأوحد، الذي يحل محل الإله لأنه قادر على تجاوز ذاته الطبيعية، وتجاوز الطبيعية/ المادية وقوانينها الحتمية.

ب ـ النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة

إلى جانب هذا النموذج الذي يجعل من الإنسان مركزًا للكون، متجاوزًا له، ظهر نموذج آخر مادي واحدي جعل من الطبيعة غير الواعية (والتنويعات المختلفة عليها) مركزًا للكون، ومن ثم فهو ينكر على الإنسانية أي مركزية. والإنسان، حسب هذه الرؤية، جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة يُردُّ إليها ويخضع لقوانينها الحالة والكامنة فيها، ومن ثم فهو كائن يتسم بالبساطة البالغة. والإنسان من هذا المنظور ليس ظاهرة تاريخية حضارية متميزة، ففضاؤه هو الفضاء الطبيعي/ المادي، وحدوده هي حدود الطبيعة/ المادة. ويُعرَّف هذا الإنسان الطبيعي في إطار مقولات طبيعية/ مادية ويمكن أن يرد إليها: وظائفه البيولوجية (الهضم ـ التناسل ـ اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية الجنسية (الرغبة في البقاء المادي ـ القوة والضعف ـ الرغبة في الثروة ـ المنفعة المادية)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية ـ غدده ـ جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة، ملتحمًا عضويًّا بها، لا توجد مسافة بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين، يخضع لحتميات القانون الطبيعي/ المادي ويتحرك مع حركة المادة لا يتجاوزها. وهذا هو «الإنسان الطبيعي» الذي يشكل حجر الزاوية بالنسبة لفلسفة المادية وبالنسبة للعلوم «الإنسانية» المتفرعة عنها (وهو الإنسان الطبيعي/ المادي في مصطلحنا). وقد يكون من المفيد أن نضيف هنا أن ثمة رؤية أخرى ترى الإنسان باعتباره كائنًا روحانيًّا وحسب. ورغم اختلاف هذه الرؤية الروحية عن الرؤية المادية، فإنهما يشتركان في اختزاليتهما وواحديتهما،

فكلاهما يرد الإنسان إلى عنصر واحد (روحيًا كان أم ماديًا)، فكما أن هناك واحدية مادية، هناك أيضًا واحدية روحية، لكننا سنركز في دراستنا على الرؤية الطبيعية/ المادية للإنسان لأنها الأكثر جاذبية وشيوعًا في العصر الحديث.

والنموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة معادٍ للإنسان، فهو لا يهمش الإله وحسب، بل ويهمش الإنسان ذاته في مقابل الطبيعة/ المادة، ويرده لها، ويفسره بما هو دونه (أي المادة وقوانينها). وهو نموذج يؤكد على أهمية قوانين الحركة على حساب الإدارة الإنسانية المستقلة، وعلى أسبقية المادة على الفكر، ومن ثم ينكر على الإنسان البسيط (المكون من عنصر واحد أو عنصرين) وجوده المستقل وحريته وطبيعته المركبة ومقدرته على التجاوز.

وهذا النموذج يركز أيضًا على مادية كل شيء، ويرد الإنسان إلى المادة وقوانينها، فيلغي بذلك الحيز الإنسان ولا يبقي سوى الحيز الطبيعي/ المادي. وهنا يمكن تفسير الإنسان من خلال النماذج الموضوعية الرياضية. وهذا في تصورنا هو تفكيك (تقويض) للإنسان، فهو حين يرد إلى ما هو دونه، ويفسر في إطار ما هو بسيط وآلي ومادي، ويستوعب فيما هو ليس بإنساني، يفقد جوهره الإنساني الذي يميِّزه عن الطبيعة/ المادة.

وعملية التفكيك هذه هي جوهر المشروع في الإطار المادي أو ما يسمّى «الاستنارة المظلمة» (Dark Enlightenment)، أي رؤية الإنسان باعتباره كائنًا طبيعيًّا تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، أو القوانين الآلية الموجودة خارجه. وقد تحدث هوبز عن أن الإنسان ذئب يتربص بأخيه الإنسان، وشبهه إسبينوزا بالحجر، وتحدث داروين عن علاقة القرد بالإنسان، وأكد فرويد أن القرد يوجد داخل الإنسان، ورآه الماركسيون وأتباع آدم سميث باعتباره إنسانًا اقتصاديًّا، وأجرى بافلوف تجاربه على «الكلاب» وافترض أن النتائج التي توصل لها تنطبق على الإنسان. ومع هذا، يمكن القول بأن النزعة المادية في المشروع الحداثي الغربي ليس تفكيكيًّا وحسب وإنما هو أيضًا مشروع تأسيسي، فهو يعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة

يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان، والإنسان مع الإنسان، فهي الحرب للجميع ضد الجميع، وهذا ما أفرز في النهاية ما نسميه الحداثة الداروينية.

ومما ساعد على هيمنة هذا النموذج تزايد نفوذ الدولة (المطلقة)، وانتشار النظريات السياسية التي ظهرت لتبرير هذا الوضع، واتساع نطاق القطاع الاقتصادي التجاري، وشيوع النظريات الأخلاقية النفعية. وجوهر كل هذه النظريات مادي آلي، فهي تجعل هدف الوجود غاية مجردة إنسانية مثل الدولة (في المجال السياسي) أو القانون العام (في المجال العلمي والتحليلي بشكل عام) أو الربح ومراكمة الثروة (في المجال الاقتصادي) والمنفعة الشخصية (في المجال الأخلاقي).

وقد اعتبر بعض مؤرخي الأفكار هذين النموذجين، النموذج المتمركز حول الإنسان والنموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة، الإطارين الأساسيين اللذين يعبران عن الرؤية الإنسانية الهيومانية، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ ظهر الفكر الإنساني الهيوماني المتمركز حول الإنسان في ذات الوقت الذي ظهر فيه الفكر الهيوماني المعادي للإنسان المتمركز حول الطبيعة/ المادة.

٢ ـ ولكن الأهم من هذا أن كلا النموذجين يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، أي رؤية أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. ولهذا، نجد أن كثيرًا من كتب التاريخ تصنفهما باعتبارهما جزءًا من التراث «الهيوماني» (humanistic). ومعنى هذا أن كلمة «إنساني / هيوماني» تطلق على الفكر المتحيز للإنسان وعلى الفكر المعادي له في ذات الوقت، ولكنهما في واقع الأمر ليسا نموذجًا واحدًا بل نموذجان معرفيان مختلفان؛ النموذج الأول يجعل الإنسان مركزًا وكيانًا حرًّا وقيمة مطلقة ثابتة ترمي إلى تحقيق غايات إنسانية، وتؤكد أسبقية الإنسان على الطبيعة، وتؤكد حريته ومقدرته على التجاوز. أما النموذج الثاني فيجعل الطبيعة/ المادة مركزًا ولا يعترف إلا بالحركة المادية الدائمة وبالواحدية المادية الصارمة التي تتجاوز الغائية الإنسانية وتجعل الإنسان خاضعًا للحتميات المادية. وحتى نوضح الفروق الجوهرية بين النموذجين أدرجنا المضامين والمبادئ الفلسفية المؤسسة لكلا النموذجين في الجدول التالي:

الإنسان	الطبيعة/المادة
ثنائية الطبيعة وما وراءها	الواحدية المادية
الحضارة والطبيعة	الطبيعة
ثنائية الإنسان والطبيعة	توحد الإنسان بالطبيعة
أسبقية الإنسان على الطبيعة/المادة	أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان
الإنسان مادة وروح	الإنسان مادة وحسب
الإنسان/الإنسان يوجد في الطبيعة ومنفصلًا عنها	الإنسان الطبيعي جزء لا يتجزأ من الطبيعة
علاقة تفاعلية مع الطبيعة	علاقة صراع مع الطبيعة تنتهي إما بالسيطرة الكاملة أو الإذعان الكامل
الإنسانية مشتركة	العالم مكون من ذرات متناثرة وجماعات متصارعة وأفراد متناحرة، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان
العقل توليدي (عقل مفطور فيه مقولات قبلية)	العقل متلقٍّ (العقل صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية)
المقدرة على التجاوز	التشيؤ والمقدرة على التكيف
الإحساس بالطمأنينة في الكون	الذوبان في الكون أو الإحساس الشديد بالغربة
مركزية الإنسان (الاستخلاف في الإسلام)	إزاحة الإنسان عن المركز
تركيبية مادية/روحية	اختزالية مادية
ذات الإنسان مستقلة، تتقابل مع الكل	ذات الإنسان مستقلة تمامًا عن الكل أو ذائبة تمامًا فيه
حرية الاختيار	حتميات مادية
المسئولية الخلقية	انعدام المسئولية
الأخلاق التي تتجاوز المنفعة المادية	الأخلاق النفعية
الإنسان متعدد الأبعاد	الإنسان أحادي البعد
الفكر والواقع	الواقع المادي
الرؤية الكلية المترابطة	التراكم المعلوماتي

أنماط متواترة	حقائق متناثرة
المنحنى الخاص للظاهرة	القانون العام
سببية فضفاضة	سببية صلبة
تعددية منهجية (مناهج العلوم الطبيعية مختلفة عن مناهج العلوم الإنسانية)	وحدة العلوم
استمرار وانقطاع	استمرار واطراد

ونحن نذهب إلى أن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة من عصر نهضتها ليس، كما يرى عادةً، تاريخ الصراع بين المادية والمثالية بشكل مطلق وإنما هو تاريخ الصراع بين الواحدية المادية والفلسفات التي تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة. فالنموذج المَتمركز حول الإنسان ينطلق من هذه الثنائية، أما النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة فهو نموذج واحدي يؤكد أن الطبيعة/ المادة هي المرجعية الوحيدة. ومن ثمّ فإن تاريخ الحضارة الغربية هو ـ في ضوء ما سبق توضيحه ـ تاريخ الصراع بين هذين النموذجين.

والواقع أن تصاعد معدلات العلمنة هو في جوهره نوع من تزايد هيمنة النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة الذي يرد كل جوانب النفس البشرية تدريجيًّا إلى القانون المادي، وبذا يتم تفكيك الإنسان إلى أن تختفي الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية. وابتداءً من فكر حركة الاستنارة، يلاحظ بداية هذه العملية والاتساع التدريجي لنطاق الرؤية المادية الكمية الواحدية على حساب الرؤية الإنسانية الكيفية التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وقد أدت هذه العملية في نهاية الأمر إلى سيادة الفكر العدمي والتفكيكي وإلى سيادة الاتجاهات المعادية للإنسان في الحضارة الغربية الحديثة، تلك الاتجاهات التي تصل إلى ذروتها وتكاملها النظري في فكر ما بعد الحداثة وما بعد الإنسانية الهيومانية.

ويتضح هذا الاتساع في تطور الفلسفة الغربية أيضًا. ففي عصر النهضة وظهور الفلسفة الإنسانية الهيومانية، ظهر إسبينوزا الذي حوّل العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمتة. فالإله في فلسفته هو الطبيعة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة،

والإنسان لا يختلف فيها عن أي شيء في الكون. وقد كانت هذه المنظومة متفائلة للغاية، إذ يبدو أن إسبينوزا وجد أن هذه الحركة الرتيبة الآلية ذات المرجعية المادية التي تسم عالمه ستحقق السعادة للبشر بشكل ضمني عن طريق امتزاج الجزء الإنساني في الكل المادي، أي تفكيك الإنسان، لأن الإنسان بهذه الطريقة يُرد إلى ما هو دونه؟

ثم جاء نيتشه واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانونًا طبيعيًّا والذي تتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، ذلك العالم المادي تمامًا الذي لا قداسة له ولا ضمان فيه لأي شيء، عالم خالٍ من المعنى، محايد، لا قيمة فيه ولا غاية ولا سبب ولا نتيجة، لا كليات فيه ولا مطلقات. ومن ثم لا يبقى سوى إرادة القوة وعالم داروين الذي يتجاوز الخير والشر، والذي تحسم فيه الأمور ببساطة البارود وسذاجته. ولكن، رغم كل هذا، يظل عالم نيتشه العالم المأساوي المتشائم الذي يشعر الإنسان فيه بالضياع وعدم الأمن، ولذا ترد عبارة «لقد مات الإله» على لسان المجنون الذي يجري في السوق محتجًّا صارخًا ومتسائلاً: كيف تأتى للإنسان أن يمحو الأفق، ويجفف البحار، بحيث أصبح العالم من حولنا مادة محضة لا أسرار فيها ولا قداسة؟

ثم ظهر جاك دريدا زعيم التفكيكيين بوجهه الكئيب، وأعلن عالم ما بعد الحداثة السائل، حيث لا يوجد هدف أو مركز أو غاية أو فرح أو ندم، أو تفاؤل أو تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية (قصة كبرى)، وحيث تفشل اللغة الإنسانية نفسها في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان. وبفشل اللغة، تختفي القيم والمعايير تمامًا، ويتفكك الإنسان وتسود النسبية والسيولة الفكرية ـ أي النسق الفكري الذي يفتقد إلى أي معنى أو نظام كليٍّ ثابت متجاوز (لوجوس logos) يحكمه ـ ويصبح عالمنا عالمًا لا مركز له.

وقد رأى نيتشه وأنصار ما بعد الحداثة أن الإنسانية الهيومانية، مهما بلغت من نسبية ومادية، ملوثة بالميتافيزيقا؛ وذلك للأسباب التالية:

١ ـ تعطي الإنسانية الهيومانية للإنسان مكانًا متميزًا وتنسب إليه جوهرًا عالميًّا.

٢ ـ تفترض الإنسانية الهيومانية استقلالية الذات وتنسب إليها المقدرة على التجاوز.

٣ ـ تفترض الإنسانية الهيومانية أن الذات واعية وتصوغ الواقع.

٤ ـ تفترض الإنسانية الهيومانية وجود موضوع ثابت مستقر.

٥ ـ تفترض الإنسانية الهيومانية وجود تفاعل بين الذات والموضوع، وأن هناك سببية في العالم.

٦ ـ تفترض الإنسانية الهيومانية وجود كلٍّ ثابت متجاوز أو لوجوس هو أساس العالم.

كل هذا يفترض درجة من التجاوز والانفلات من قبضة الصيرورة مما يتنافى مع منطق المنظومة المادية الصارمة. وفي تصوري أن النقد ما بعد الحداثي للإنسانية الهيومانية صحيح. إن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل الإطار المادي ـ في تصورنا ـ ثنائية واهية، فالفكر الإنساني الهيوماني منح الإنسان مركزية في الكون، ولكنه حين ألغى الإله أو همشه، أي حين ألغى ما وراء الطبيعة/ المادة، فإنه لم يبق سوى السقف المادي. ولذا، كان لا بد أن يتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان ليحل محله النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة الذي ينكر مركزية الإنسان. بل ويمكن القول إن نموذج التمركز حول الإنسان هو وهم من أوهام عصر النهضة الذي كان يطمح إلى أن يتحرر الإنسان تحررًا تمامًا من أي إيمان ديني، وذلك بإنكار وجود الإله تمامًا أو جعل الإيمان الديني شأنًا خاصًّا لا علاقة له بمعرفة العالم المادي، وبالتالي يكون بوسع الإنسان أن يركز على هذا العالم ويدرسه دون أن تغشى عيونه أية غشاوة عاطفية أو إيمانية، وبذلك فإنه هو ذاته يصبح الإله ويسخر الطبيعة لصالحه. ولكن الإنسان، حينما وقف بأقدامه على الأرض الطبيعية/ المادية، دون أن ينظر إلى النجوم والملائكة، وحينما بدأ يؤسس نماذجه التفسيرية وأنساقه الفلسفية على أساس القوانين المادية الخالصة وحسب، كان لا مناص له من أن يفسر ذاته كظاهرة تخضع لنفس القوانين المادية الطبيعية والكمية، فهي القوانين الوحيدة التي تسري على الكون. ومن هنا بدأ انتصار النموذج الثاني الطبيعي المادي على النموذج الأول الإنساني، حتى تحققت للنموذج المادي الكمي السيادة شبه الكاملة في نهاية الأمر وأصبح هو النموذج الفعال.

ولكن، رغم هذا الهجوم الشرس على الإنسان، ورغم هذا التناقض الأساسي داخل المنظومة الإنسانية الهيومانية، ظلت هناك جيوب إنسانية هيومانية مقاومة تتبدى في كثير من المنظومات الفلسفية التي قد تعلن أنها مادية ولكنها مع هذا تنطلق من ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة وترى أن الإنسان يحوي داخله ما لا يمكن أن يرد إلى قوانين الحركة المادية الصماء، وأن عالمه ليس «منفصلًا عن القيمة» (free ـ value). ولذا فإن حملة هذا الفكر يؤمنون بأن المجتمع ليس مجرد غابة أو حلبة صراع، وليس خاليًا من المعنى، وأن منظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية تفرض على هذا العالم نظامًا، وتزود الإنسان بأطر إدراكية ومعرفية يسبغ من خلالها المعنى والهدف على وجوده وكيانه؛ ولذا فإن حملة هذا الفكر يقفون ضد الإمبريالية وضد صناعة السلاح وتلويث البيئة، فهم يؤمنون بأن ثمة إنسانية مشتركة، وثمة تاريخًا مستمرًا، وأن هذا الكون هو ميراث كل الأجيال ولا بد من الحفاظ عليه، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو تحقيق السعادة والرقي لكل أبناء الجنس البشري. والواقع أن تجليات هذه المقاومة كثيرة ومتعددة. ويمكن القول بأن الفلسفة الإنسانية الهيومانية في الغرب، بتأكيدها القيم الأخلاقية المطلقة ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعي/ المادي وذاته الطبيعية/ المادية، تعبير عن محاولة الإنسان الإفلات من قبضة العدمية وعن البحث غير الواعي من قبل الإنسان المادي عن المقدس (الغير المادي).

ويلاحظ أن المدافعين عن الإنسان في الشرق والغرب يستخدمون نماذج مركبة يدخل في تركيبها عدد من العناصر المتنوعة المتداخلة، بل والمتناقضة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني، وصولًا إلى العناصر الحضارية والأبعاد المعرفية، فهم يرون الفارق الجوهري بين الإنساني والطبيعي/ المادي. واستخدام النماذج المركبة في تصوري ليس مجرد اختيار منهج للدراسة بين عدة مناهج وإنما هو تعبير عن احترام تركيبية الإنسان وعن إنسانيته، وعن محاولة التصدي للنزعات المادية (العدمية) التي تحاول تفكيكه وتشييئه ورده إلى قوانين المادة وحركتها.

والإيمان بثنائية الإنسان والطبيعة (والإنسانية المشتركة)، والعالم الذي تحكمه القيمة الإنسانية وبمقدرة الإنسان باعتباره كائنًا مركبًا، قادرًا على تجاوز النظام

الطبيعي/ المادي، وعلى توليد القيمة والمعنى، هو ما ينقذ النظم الفلسفية الإنسانية الهيومانية التي تدور في إطار مادي من السقوط في الحلولية الكمونية ووحدة الوجود والعدمية المادية. فهي تحتفظ داخلها بمفهوم الإنسان المنفصل عن الطبيعة وثنائية الإنساني والطبيعي/ المادي ـ وهذا يقترب من مفهوم المقدس في المنظومات الدينية. وكما قال الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي فإن العلمانية الحقّة (والمادية الحقّة) هي ألا يقدس الإنسان شيئًا ولا حتى نفسه، أما الإنسانية الهيومانية فقد احتفظت بمقولة الإنسان الذي لا يرد إلى حركة المادة، ولذا «فهي ملوثة بالميتافيزيقا» كما يقول الماديون. والفكر الإسلامي يؤمن بطبيعة الحال بثنائية الإنسان والطبيعة، وبمقدرة الإنسان على التجاوز وبالإنسانية المشتركة وبانفصال الإنسان عن الطبيعي/ المادي.

وثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، من منظور إسلامي، مصدرها ثنائية الخالق (المتجاوز المنزه) عن المخلوق، وهو طرح لا يتفق معه بطبيعة الحال المفكرون الإنسانيون الهيومانيون في الغرب. فهم يذهبون إلى أن الإنسان قد ولَّد من داخل عقله ومن خلال تفاعله مع الطبيعة منظومات معرفية وجمالية وخُلقية، وأن هذه المنظومات هي التي حولته من إنسان طبيعي إلى كائن حضاري منفصل عن الطبيعة/ المادة، وأن هذه المنظومات هي سبب استقلاله وضمان هذا الاستقلال عن الطبيعة.

وفي تصوري أن ثمة إشكاليات أساسية يواجهها الفكر الإنساني الهيوماني:

١ ـ ثنائية الإنسان والطبيعة، كما أسلفنا، داخل الإطار المادي، ستنحصر داخل نطاق الطبيعة/ المادة وحدها، وسيتحرك الإنسان تحت سقف مادي وستكون مرجعيته النهائية، شاء أم أبى، هي الطبيعة/ المادة. وفي هذه الحالة، لا بد أن يرد الإنسان إلى ما هو دونه، أي الطبيعة/ المادة، باعتبارها المرجعية النهائية الوحيدة، فيتم تفكيكه إلى عناصره «المادية» الأساسية، وتصفى الثنائية، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل إطار مادي، والتي يستند إليها الفكر الإنساني الهيوماني، هي ثنائية واهية ليس لها أساس فلسفي، فأساسها وجداني؛ اختيار وجودي لا تتسق فلسفيًا مع النموذج المادي الذي يشكل الإطار المرجعي.

٢ ـ إذا كان الإنسان في الفكر الهيوماني الغربي كائن مستقل عن النظام الطبيعي/ المادي، فهو أيضًا مكتفٍ بذاته، وهو النقطة المرجعية النهائية الذي يولد معياريته من داخله، إلى أن يتحول تدريجيًّا إلى البديل الميتافيزيقي للإله في المنظومات التوحيدية، وحين يتأله الإنسان فإنه يصبح عقلية إمبريالية نيتشوية داروينية.

وقد بينت الممارسة التاريخية أن الفكر الإنساني الهيوماني الذى يدور في إطار مادي لم يترجم نفسه إلى إيمان عميق بالإنسانية المشتركة، وإنما بإنسانية الإنسان الأبيض ومركزيته في الكون (فالإنسان هو مرجعية ذاته وهو الذي يوَلِّد قيمه من داخله). ولذا، بدلًا من الإنسانية المشتركة، ظهرت الإنسانية الغربية الإمبريالية التي وظفت العالم لصالح الإنسان الغربي الذي قام بإبادة وتسخير الملايين واحتلال أراضيهم، وبدلًا من حداثة إنسانية تستند إلى مفهوم الإنسانية المشتركة ظهرت الحداثة المادية الداروينية بكل وحشيتها وأنانيتها وأنيابها وأظافرها.

وبعد أن تم غزو العالم الإسلامي من قبل العالم الغربي، وبعد أن هزم على يديه، حاول أن يصلح ذاته فتبنى منظومة الحداثة الغربية بخيرها وشرها. وحاول بعض المفكرين الإسلاميين والماركسيين إدخال بعض القيم، مثل العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، على منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة. وقد كان هؤلاء المفكرون على حق داخل شروطهم التاريخية، لأن منظومة الحداثة الغربية لم تكن قد دخلت بعد مرحلة الأزمة، ولم يكن كثير من إفرازاتها السلبية قد اتضح بعد، كما أنها منظومة أثبتت كفاءتها العسكرية ومقدرتها التنظيمية. ولكن كثيرًا من المفكرين الإسلاميين اكتشفوا ـ كما اكتشف كثير من المفكرين الإنسانيين الغربيين ـ أن منظومة الحداثة الغربية، في إطارها المادي المنفصل عن القيمة، لا بد أن تولد الحد الأقصى من الصراع وتنحدر إلى الداروينية والإمبريالية؛ فبدأ التفكير الجدي والخلاق في طرح تصور حداثة جديدة، فظهر في العالم الإسلامي مدارس فكرية تحاول تأسيس علوم إنسانية وطبيعية غير «منفصلة عن القيمة» (value ـ free)، أي غير منفصلة عن الإنسان، وإنما تنطلق من منظومة القيم الإسلامية التي تميز الإنساني والطبيعي/ المادي. وهذا هو في تصوري مشروع توليد معرفة إسلامية إنسانية أو ما يسمى أسلمة المعرفة.

وقد أشرنا من قبل إلى أن هذه الثنائية هي أيضًا نقطة انطلاق النموذج المعرفي الإنساني الهيوماني الغربي. ولذا فإن ثمة رقعة مشتركة بين النموذج المعرفي ذي التوجه الإنساني الهيوماني والنموذج المعرفي الإنساني الإسلامي. وحديثي عن الرقعة المشتركة هو تأكيد من جانبي لفكرة الإنسانية المشتركة، ولكن الأكثر من هذا هو محاولة أن أبين أن مشروع إسلامية المعرفة ليس شيئًا فريدًا أو شاذًا، كما يحاول البعض تصويره، بل هو جزء من تيار عالمي أدرك أن الأطروحات المادية الضيقة التي تصدر عنها الحداثة الغربية الداروينية قد أدخلتنا طريقًا مسدودًا من أزمة بيئية أخلاقية إلى حالة صراع دائمة: الجميع في حالة حرب مع الجميع، فالإنسان إن هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، كما تنبأ هوبز وغيره من المفكرين الماديين العلمانيين. ولذا، فإن ثمة بحثًا مستمرًا عن حداثة إنسانية ترفض التقدم المادي المستمر وتصاعد معدلات الاستهلاك كهدف نهائي، وترفض القوة كمعيار وحيد وكآلية وحيدة لحسم الصراع، ولذا، فإن هذه الحداثة الإنسانية تنطوي في النهاية على رفض للحداثة المادية الداروينية التي تنكر الإنسانية المشتركة كمرجعية نهائية والتي تذهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة استعمالية يوظفها القوي لصالحه. تطرح الحداثة الإنسانية، بدلًا من ذلك، فكرة التوازن مع الذات ومع الطبيعة، ومفهوم الإنسانية المشتركة كمرجعية نهائية. ويمكن القول إن كثيرًا من حركات الاحتجاج في الغرب تصدر عن فكرة الحداثة الإنسانية التي تستند بدورها إلى فكرة الإنسانية المشتركة. وقد بدأت حركة الاحتجاج ضد الحداثة الداروينية مع بدايات مشروع الحداثة. ولعل الفارق الأساسي بين الاحتجاج الغربي والاحتجاج الإسلامي أن الأول يبقى على مستوى الاحتجاج وحسب، فهو احتجاج مأساوي متشائم، لأن السقف المادي يطبق عليه ولأن النزعة نحو التجاوز ضعيفة بسبب الإطار المادي بحتمياته، أما الاحتجاج الإسلامي فهو يطرح حلولًا ولذا فهو احتجاج متفائل يطرح مشروع أساس المعرفة وعلمًا ليس منفصلًا عن القيمة.

وقد يقول البعض إن المفكرين الغربيين، الذين يحتجون على الحداثة الداروينية ويحاولون تطوير حداثة إنسانية، يعلنون أنهم علمانيون بل وملحدون. وهذا قول في ظاهره حق، ولكن يجب ألا نكتفي بما يقوله هؤلاء المفكرون عن أنفسهم بل

ينبغي أن ندرس أعمالهم بدقة وسنكتشف أن نموذجهم الفعال ليس ماديًّا مصمتًا، بل نموذج يضم عناصر غير مادية كثيرة (رغم عدم اعترافهم بذلك)، ولذا فإن رؤيتهم في نهاية الأمر ليست مادية ـ ومن هنا قولي إن مشروع أسلمة المعرفة يبدأ كمشروع لأنسنة المعرفة، أي استعادة الفاعل الإنساني كمقولة مادية/ روحية لا يمكن ردها إلى عالم المادة وتتطلب دراستها مناهج خاصة ونماذج مركبة تحوي عناصر مادية وغير مادية. وفي تصوري أن مقولة الإنسان ككائن روحي/ مادي، كظاهرة غير طبيعية غير مادية، تشير إلى ما وراء الطبيعة، إلى الله سبحانه وتعالى.

ولا بد لنا أن نكتشف هذه الثنائية التي تسم الوجود الإنساني وتفصله عن عالم الطبيعة/ المادة في كتابات بعض المفكرين الذين ينطلقون من إدراك الاختلاف الجوهري بين الظاهرة الإنسانية والظواهر الطبيعية/ المادية. كما يجب أن ندرس تبديات هذه الثنائية في أعمالهم سواء في تأكيدهم على الإنسانية المشتركة أو في رفضهم لبعض الظواهر المصاحبة للحداثة الغربية؛ مثل «الاغتراب» (alienation) و«التشيؤ» (reification) و«التسلع» (commodification) وظاهرة الإنسان ذي البعد الواحد. ومثل هذه الدراسة ستعرفنا على الرقعة المشتركة بين المفكرين الإنسانيين من العلمانيين والإسلاميين حتى يمكننا أن نوجه جهودنا ضد الحداثة الداروينية التي ستحرق الأخضر واليابس، والتي ستودي بالجميع، حتى دعاتها والمستفيدين منها، فهي لا تهددنا وحدنا بالخطر، وإنما تهدد الظاهرة الإنسانية ذاتها.

الفصل الثاني

فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان

عالَم الحداثة الداروينية عالَم منفصل عن القيمة وعن الإنسان يُدرَك من خلال مقولات صراعية مادية، ولذا فهو عالَم يصارع فيه الجميع مع الجميع والبقاء فيه للأصلح ماديًّا. وقد أصبح هذا هو النموذج الفعال في الحضارة الغربية. ولكن هناك الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين الذين حاولوا الإفلات من قبضة الفلسفة المادية بكل عدميتها. ويمكن أن نذكر كلاً من فيكو وكانط وماكس فيبر على أنهم من أهم أعلام هذا الاتجاه. ونتناول هنا كلاً من فيكو وكانط.

جيامباتيستو فيكو (١٦٦٨ـ ١٧٤٤)

فيلسوف إيطالي ولد عام ١٦٦٨، أهم أعماله هو كتابه «العلم الجديد». ينطلق فيكو من رفض جذري للنموذج المعرفي الديكارتي باعتباره نموذجًا متوجهًا بشكل متطرف نحو العلوم الرياضية والطبيعية، والفصل التام والحاد بين الذات والموضوع، بحيث يتحول العالم إلى مجرد شيء يتم حوسلته (تحويله إلى وسيلة)، يعني إهمال فروع النشاط الإنساني والعلوم الإنسانية مثل الفن والقانون والتاريخ أو تهميشها باعتبارها بدون أهمية كبيرة.

يمكن القول إن النموذج الكامن في كتابات فيكو هو رفضه للواحدية المادية التي طرحها ديكارت ثم الثنائية الصلبة التي حاول أن يفرضها بعد ذلك من خلال مفهوم الذات الواعية المستقلة، وأخيرًا مفهوم الإله كمحرك أول. وهكذا فإن فيكو يرفض

الفكرة المحورية التي يستند إليها الفكر المادي الغربي الحديث والعلوم الإنسانية في الغرب، وهي وحدة العلوم والتي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة/ المادة ووحدة الإنسان والأشياء. وإذا أردنا أن نلخص فلسفة فيكو بالمصطلح الحديث لقلنا إنه يعتبر أن نموذج ديكارت المعرفي والبحثي نموذج متشيئ، وإذا أردنا أن نصوغها بمصطلحنا لقلنا إن فيكو يرفض رؤية الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة وأنه يرى أن ثمة ثنائية أساسية بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان مختلف عن الطبيعة بسبب أصله الإلهي.

ونقطة البدء عند فيكو نقطة إنسانية اجتماعية (وليست ذاتية فردية) لخصها هو نفسه في مبدئه الشهير:

«ترادف الحقيقي والمصنوع أو إمكانية تحويل الواحد إلى الآخر» (باللاتينية: فيروم إت فاكتورم كونفرتنتور verum et facturm convertentur) والذي يعني أن الإنسان لا يمكن أن يعرف بيقين كامل إلا ما صنعته يداه وأبدعه عقله ووجدانه. ومن ثم، فإن الوعي بالذات من النمط الديكارتي (الكوجيتو الديكارتي) هو وعي بدائي ولا يصلح أساسًا للمعرفة، فالعقل لم يصنع نفسه ومن ثم فهو غير قادر على إدراك الطريقة التي يدرك بها نفسه.

أما الأفكار الواضحة المحددة، فهي لا تصلح أساسًا للمعرفة العلمية. فكثير من مثل هذه الأفكار، بعد التدقيق، نكتشف أنها زائفة. والتعين الرياضي ذاته يستند إلى أن النماذج الرياضية هي من إبداع عقل الإنسان نفسه، ولذا فهو يفهمها بشكل كامل. وانطلاقًا من هذا، يميز فيكو بين الحقيقة التي نتوصل إليها من خلال النماذج الرياضية وتلك التي نتوصل إليها من خلال التجارب الطبيعية، أي أنه لم يسقط في الواحدية المادية ووحدة العلوم. فالفيزياء أقل يقينية بالضرورة من الرياضة. فالنماذج الرياضية من إبداع عقل الإنسان، ولذا فإن الإنسان يعرفها معرفة كاملة، أما إذا تعاملنا مع الفيزياء فنحن نتعامل مع هذا الذي لم نصنعه نحن. فالعالم من خلق الإله وهو وحده الذي يعرف الطبيعة تمامًا، ومن ثم فإن الحقيقة المادية لا يمكن أن تكون شفافة للعقل الإنساني كما يتصور الفلاسفة العقلانيون (الماديون). ولكن هذا لا يعني أن

الطبيعة سر مغلق تمامًا (كما يقول العقلانيون الماديون) إذ إننا لا نقف إزاء الطبيعة موقف المتفرج السلبي دون أن نلعب أي دور نشيط فعال، وبوسع الإنسان أن يجري تجارب في ضوء فرضيات عقلية تقلد الطبيعة إلى حد ما، وما نعرفه في الطبيعة هو تلك الظواهر التي يمكننا أن نتخيلها ونقلدها (أي أننا لا نعرف الطبيعة في ذاتها، وإنما الطبيعة كما تظهر لنا وكما ندركها من خلال مقولات مفطورة في عقولنا ـ إن أردنا استخدام المصطلح الكانطي).

وانطلاقًا من كل هذا، يطرح فيكو رؤيته للتاريخ. ومن المعروف أن موقف ديكارت للدراسات التاريخية كان موقفا يتسم بالاستخفاف بالتاريخ على أنه ليس «علمًا دقيقًا» (باعتبار أن النموذج الرياضي هو النموذج الأسمى لكل العلوم). فنتائج البحث التاريخي بالقياس للعلوم الطبيعية الدقيقة (التي كانت تقدم نتائج مبهرة بدون عون الفلسفة أو التأمل)، تدل على أن التاريخ تخصص ليس له قيمة كبيرة، فهو مجموعة من الحقائق المختلطة ونسيج من الأفكار الملفقة والفارغة. مثل هذا الموقف بالنسبة لفيكو ليس له أي أساس؛ فمن الخطأ تمامًا افتراض أن ثمة منهجًا واحدًا لكل العلوم لا يتغير مهما تغير موضوع العلم وهدفه. بل إنه يخطو خطوة أكثر راديكالية إذ يرى أن المؤرخ يمكنه أن يصل إلى معرفة أكثر عمقًا في موضوع بحثه من تلك التي يصل إليها العلماء الطبيعيون؛ فموضوع العالم الطبيعي هو الطبيعة (المادة)، وهو موضوع براني بالنسبة له، ليس من صنعه، أما موضوع المؤرخ فهو الظواهر التاريخية التي هي من صنع الإنسان والتي يمكن للمؤرخ ـ انطلاقًا من إنسانيته ـ أن يدركها ويفهمها (وهذا إرهاص للتحليل الهرمنيوطيقي المبني على الفهم الجواني للظاهرة).

وقد طبق فيكو منهجه هذا على دراسته للتاريخ، فرفض المحاولة التي كان يقوم بها معاصروه في تفسير الماضي في ضوء رؤيتهم الحديثة، إذ وجد أنه من الأهمية بمكان أن تفهم الأنساق التاريخية انطلاقًا من تعينها ومعطياتها وخصوصيتها. وقد كان فيكو يرى أن جروتيوس وهوبز وديكارت قد حادوا عن جادة الصواب تمامًا، فهم في مناقشتهم لطبيعة المجتمع الإنساني وأصله، استخدموا تجريدات قانونية مثل القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي وتصوروا أن إنسان الماضي يشبه إنسان العصر الحديث (في تطلعاته ورؤاه) ـ وقد أدى هذا بهم إلى تشويه التاريخ الماضي.

في مقابل هذا الإنسان الطبيعي الذي كان يطرحه المفكرون العقلانيون في عصره، يطرح فيكو الإنسان التاريخي، أي أنه يدرس الإنسان لا في إطار نموذج طبيعي مجرد وإنما في إطار أصوله التاريخية، لأن هذه الأصول هي التي صاغته على الهيئة التي هو عليها. ويرى فيكو أن الحضارة الإنسانية ليست جزئيات متصارعة متحركة وإنما كل متكامل، ولذا فإن ثمة علاقة بين قوانين حضارة ما وأساطيرها ولغتها وعقيدتها. فاللغة ليست مجرد آلة طورها الإنسان للتعبير عن أفكار جاهزة مسبقة في عقله وإنما هي أداة لا تنفصل عن تركيب العقل البشري ذاته أو عن منتجات الإنسان الحضارية. ومن ثم فإن دراسة اللغة تعطينا صورة جيدة عن بنية العقل الإنساني وعن رؤية الإنسان للكون، كما اكتشف البنيويون بعد مئات السنين. والاستعارات والأساطير والتعبيرات المجازية التي استخدمها الإنسان في الماضي ليست مجرد أوهام وأكاذيب طورها الكهنة للسيطرة على البشر، وإنما هي تعبير عن محاولة الإنسان للوصول إلى المعنى في حياته والتواصل مع غيره من البشر. وقد سماها فيكو «العالمي المتخيل» (بالإيطالية: يونيفرسالي فاناتاستيكو universale fanatastico). وهو المصطلح الذي استخدمه ليصف العقل الكوني الأسطوري الديني الشعري. ولكل هذا، لم يرفض فيكو الأساطير بل سماها «التواريخ الأولى للإنسان».

التاريخ (بأشعاره وأساطيره وحضاراته) هو، إذن، ما صنعته يد الإنسان. ودراسة التاريخ هي دراسة عقل الإنسان وتركيبه، وأهم من كل هذا دراسة أصله. فكل نظرية كما يقول فيكو في كتابه «العلم الجديد» يجب أن تبدأ من النقطة التي بدأ موضوعها يتشكل فيها، وقد بدأ العقلانيون (الماديون) من مفهوم الإنسان الطبيعي وهو إنسان يعرف في إطار القانون الطبيعي لا في إطار القانون الإنساني. أما فيكو فسيبدأ من لحظة أخرى تمامًا، فهو يرى أن أسس المجتمع الإنساني ليس حالة الطبيعة وإنما هي الدين والزواج والدفن (يستخدم فيكو كلمة «برنكيبي principi» اللاتينية بمعنى «بدايات»). فمؤسسات الدين والزواج والدفن هي الشروط الضرورية والكافية المطلوبة لمجتمع إنساني مبدئي، مجتمع يمكن أن يولد الحضارة ويواصلها. والزواج غير الجنس، والدفن غير الموت؛ فالجنس والموت عمليتان ماديتان فسيولوجيتان يمنحهما الإنسان معنى ويدخلهما في نطاق المجتمع الحضاري من خلال شعائر

الزواج والدفن. ولكن عملية الانتقال هذه من عالم الطبيعة إلى عالم الدين هي تعبير عن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الإنسانية.

إن عملية الانتقال تبدأ في لحظة خوف إنساني كوني من ظاهرة طبيعية هي الرعد، ولكن الإنسان من خلال استجابته للرعد يعبر حدود الطبيعة/ المادة فيسمي الرعد «زيوس» أي «إله»، وبذا يتحول الخوف من ظاهرة طبيعية إلى خوف من كائن مقدس ومن محاولة التواصل مع هذا الكائن المقدس (وهذا ما يسميه علي عزت بيجوفيتش «الدوار الميتافيزيقي»). وهذه التسمية هي أول الأفعال اللغوية للإنسان، ويرى فيكو أن كل أمة لها إلهها، وأن لغة كل أمة وحضارتها تبدأ عند عملية التحويل الفجائي التي يقوم بها الإنسان، تحويل الحالات المادية إلى السماء ذات الرعود، وتحويل خوفه منها إلى معنى روحي، وهو وجود الإله. فاسم الإله هو أول اسم ولد في وعي الإنسان وليس الأنا، وهذا لم يتم إنجازه من خلال التفكير العقلي وإنما من خلال الخيال. والخيال هنا ليس مجرد تكوين للصور من الأحاسيس وإنما هو قوة فعالة، هو المقدرة على توليد العالمي المتخيل الذي يعطي للعالم معنى.

في هذه النقطة، نقطة الدوار الميتافيزيقي والبحث عن المعنى، تبدأ كل أمم الأرض وتبدأ إنسانيتنا المشتركة. وهذه الإنسانية المشتركة هي قوة كامنة في النفس البشرية، ولذا فإن عقول البشر متماثلة بنيويًّا. وتبدأ كل أمة تاريخها في أزمنة مختلفة وفي أماكن مختلفة، الواحدة مستقلة عن الأخرى، ولكنها كلها لها طبيعة مشتركة. وفيكو هنا يرفض الإنسان الطبيعي والطبيعة/ المادة كنقطة بدء، كما أنه لا يسقط في النسبية المطلقة إذ إن ثمة إنسانية مشتركة متجذرة في أصل الإنسان الإلهي وهي بحثه عن المعنى.

ولأن التاريخ يستند إلى الإنسانية المشتركة، فإن ثمة نمطًا واحدًا متكررًا في مسار التاريخ الإنساني (بالإيطالية: كورسو corso) وهو نمط ثلاثي الإيقاع. يبدأ الإنسان في حالة حيوانية كاملة هي حالة الطبيعة (المادية)، وهذه تقع خارج نطاق التاريخ. وحينما يعبر الإنسان هذه النقطة ويسمي الرعد إلهًا، يظهر عصر الآلهة، والعنصر الأساسي في مجتمعات هذا العصر هو العائلة الأبوية. وتتسم هذه المرحلة بأنه يتم

فيها كبح جماح الغرائز الحيوانية عند الإنسان نظرًا لخوف الإنسان من القوى الإلهية. وفي عصر الأبطال، يتحالف رؤساء العائلات لمواجهة التحديات التي يمثلها عدم الاستقرار بين أعضاء أسرهم والعناصر الجوالة غير المستقرة.

وتتسم مجتمعات هذا العصر بحكم الأقلية من خلال تحالف الآباء. وينقسم المجتمع بشكل صارم إلى حكام وأقنان أو عبيد، وتعبر القوانين من ثم عن عدم المساواة. ويعبر شعر العصر البطولي عن مثل عليا عنيفة ومقدسة. ثم يظهر أخيرًا عصر البشر العاديين. ويتسم هذا العصر بالتفكير المجرد واختفاء الحس الديني والتفكير في القانون الطبيعي. وتتسم مجتمعات هذا العصر بالصراع الطبقي، وثورة الطبقات الشعبية من أجل المساواة، وصياغة قوانين تعبر عن هذه المساواة - ويؤدي كل هذا إلى فساد المجتمع وانحلاله. وتأتي النهاية إما من خلال غزو من الخارج أو من خلال التفكك والعودة إلى الأصول الدينية والتجربة الدينية الكونية الأولى. ثم تبدأ الدورة الجديدة، وهذا ما تعنيه العبارة الإيطالية الشهيرة في كتابات فيكو «كورسي إي ريكورسي corsieet recorsi»، والتي تعني أن ثمة دورات في التاريخ. ومع هذا، لم يسقط فيكو في العدمية المادية، فتاريخ البشرية ليس تاريخًا دائريًّا بلا معنى (عود أبدي نيتشوي)، إذ إن الوجود الإنساني ذاته هو بحث دائم عن المعنى. فهو بانوراما ضخمة يعبر فيها التاريخ عن تنوعه اللامتناهي، بانوراما تبدأ حينما يعطي الإنسان اسمًا روحانيًّا لظاهرة مادية وينطق باسم الإله باعتباره القوة المحركة للرعد. هذه اللحظة الفارقة والنمط الثلاثي للتطور التاريخي هي أدلة متعينة ومتحققة تاريخيًّا على وجود الإله، فهو دليل بعدي متعين في التاريخ وليس دليلًا قبليًّا مجردًا (كما هو الحال مع النموذج الديكارتي).

وقد عمد الفكر الغربي على إهمال فيكو، ولم يتم اكتشافه إلا في القرن التاسع عشر مع بدايات أزمة الفكر العلماني المادي. اكتشفه المفكر الرومانتيكي الإنجليزي كوليردج، الذي أشار إلى أن كلمة «فاكت fact» بمعنى «الحقيقة» مأخوذة من فعل «فاكري facere» بمعنى «يصنع» (وفي الفرنسية يوجد فعل «فير faire» بمعنى «يفعل» و«فيت fait» بمعنى «إنجاز» إلى أن نصل إلى عبارة «فيت أكومبليه fait accompli» بمعنى «أمر واقع»). وكل هذا نابع من فكر فيكو وإيمانه بترادف الحقيقي والمصنوع.

كما أن المؤرخ جول ميشيليه ومن بعده بنديتو كروتشيه وكولينجوود ساعدوا على تركيز الاهتمام على أعماله، ثم حدث إحياء كامل لتراثه وأفكاره ابتداءً من الستينيات (مع تفاقم أزمة النظام المعرفي في الغرب). والواقع أن تجاهل الفكر الغربي لفيكو ولرؤيته المعرفية والحضارية الخصبة ولنقده للنموذج الديكارتي عبر هذه القرون له دلالته العميقة. فكل من النزعة التجريبية (لوك) والعقلانية (ديكارت) سقطتا في إطار الواحدية المادية وهمشتا ما هو إنساني وقضيا عليه. وقد حاول كانط أن يميز بين الإنساني والطبيعي، وهي محاولة قريبة جدًّا من محاولة فيكو، ولكنه لم يستطع تفسير أصل الأفكار المفطورة في عقل الإنسان والحس الخلقي المفطور في وجدانه، وظل في إطار المرجعية الكمونية. وقد انمحت ثنائية الإنسان والطبيعة لتصبح إما نظامًا شموليًّا مثاليًّا، كما هو الأمر في حالة هيجل، أو شموليًّا ماديًّا، كما هو الأمر في حالة ماركس، أو نظامًا سائلًا تمامًا، كما هو الحال عند نيتشه. وفي مثل هذا الإطار، لا يوجد مجال لمفكر إنساني مثل فيكو يرى أن ثنائية الإنسان والطبيعة ترتكز إلى الأصل الإلهي للإنسان ومن ثم يمكن للإنسان أن يحقق تجاوزًا حقيقيًّا لأنه غير محاصر بالسقف المادي.

والأهم من هذا أنه حينما اكتشف الغرب فيكو مرة أخرى فقد جعل منه فيلسوف النسبية الكاملة، بمعنى أن فيكو الذي ظهر هو فيكو ما بعد الحداثة الذي لا يؤمن بوجود طبيعة بشرية ثابتة. فقد تم تفسير إيمان فيكو بالحقيقة المتعينة المتحققة عبر التاريخ على أنه رفض للحقائق الكلية، أي أنهم فرضوا على فيكو النمط المعرفي الغربي في تأرجحه بين الحضور الكامل والعدم، مع أن جوهر فكره هو رفض لهذا النموذج الديكارتي الذي يصر على المعرفة المجردة القبلية وعلى وحدة العلوم والمفهوم الإنساني الطبيعي. وينبني رفضه هذا على إيمان عميق بالإنسانية المشتركة ذات الأصول الربانية.

ولعل أكثر المدارس الفلسفية الغربية الحديثة اقترابًا من فكر فيكو هي مدرسة فرانكفورت ـ مع فارق وحيد: رفضهم تأسيس ثنائية الطبيعة/ الإنسان على أساس غير مادي، ولذا فقد انتهى كل مفكري هذه المدرسة برؤية تشاؤمية عميقة تكاد تكون عدمية.

عمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

فيلسوف بروتستانتي ولد في مدينة كونجسبرج في بروسيا، تلك المدينة التي تقع الآن ضمن روسيا. ولم يترك كانط هذه المدينة قط إذ درس في الجامعة الموجودة في هذه المدينة حتى أصبح أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا، ولكنه كان يهتم أيضًا وبعمق بالعلوم الطبيعية. وأهم أعماله هي: «نقد العقل الخالص» (١٧٨١) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨) و«نقد الحكم» (١٧٩٠) و«الدين في حدود العقل وحده» (١٧٩٣) و«أساس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٩٨).

وكان تيار الواحدية المادية قد تصاعد في الفلسفة الغربية (خصوصًا في إنجلترا وفرنسا)، فسيطر على الفكر الغربي فلسفات للكون تتسم بالتمركز حول الطبيعة/ المادة وتذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة (صفحة بيضاء سلبية تتراكم عليها المعرفة)، وأن هذه المعرفة تصبح معرفة كلية بطريقة آلية، وأن الإنسان يصل إلى قيمه الأخلاقية من خلال هذه المعرفة المادية الآلية. كما أن النزعة التجريبية الذاتية والمثالية (التمركز حول الإنسان والذات) كانت قد أخذتا أيضًا اتجاهًا متطرفًا في فلسفة كل من هيوم وبيركلي حيث جرى الهجوم على مبدأ السببية وإظهار عدم مطلقيته. وفي هذا الإطار، يعترف كانط نفسه بأن هيوم قد طرح من القضايا الفلسفية ما أدى إلى إيقاظه من سباته الدوجماطيقي؛ هذا بالإضافة إلى تأثره بفلسفات ديكارت ولايبنتز العقلية.

وتتسم فلسفة كانط بأنها متماسكة ومركبة إلى أقصى درجة حيث تتداخل فيها عناصر البعد الذاتي والبعد الموضوعي في التجربة من خلال مفهومه المركب عن «الأساس الترانسندنتالي للفهم» (Transcendental Understanding). ويمكن القول إن المشكلة الأساسية التي واجهها كانط هي افتراض العلوم الطبيعية أن كل حادث له سبب يسبقه، وأنه يحدث كنتيجة حتمية لهذا السبب، وأن كل شيء في العالم يخضع للقانون الطبيعي الحتمي: الحجر حينما يسقط والحيوان حينما يأكل، وأن البعض حاول أن يطبق هذا القانون الطبيعي الحتمي على الإنسان، وهذا ما نسميه

«الواحدية المادية»، أي تفسير العالم من خلال عنصر واحد هو الطبيعة/ المادة، بحيث ينتفي الفرق بين الإنسان والطبيعة وتنمحي ثنائية الإنسان والطبيعة.

وقد حاول كانط إنقاذ تفرد الإنسان عن الطبيعة من خلال تأكيد هذه الثنائية، فحاول تعريف حدود العقل ومجال عمله (تمامًا كما فعل فيكو من قبله وعلي عزت بيجوفيتش من بعده)، وبيّن أن العالم كما نعرفه هو نتاج التفاعل بين عاملين: العقل Reason (vernunft) والأشياء في ذاتها (noumena) من ناحية، وعالم «الظواهر» (phenomena) الذي يشكل المادة الخام للفهم و المكِّون من مجموع «الحدوس[1] الحسية» (empirical intuitions) والتي لا يمكن تمثيلها إلا من خلال بعدي الزمان والمكان من ناحية أخرى. فلا العقل وحده يكفي كما يزعم العقلانيون، ولا عالم المادة، الذي ندركه من خلال الحواس وحده يكفي (كما يزعم الماديون). أي أنه حاول أن يفك من قبضة كل من الواحدية المادية والواحدية الذاتية المثالية. فالفهم الذي هو أساس المعرفة المكتسبة بالنسبة لكانط لا يمكنه الوصول إلى «الشيء في ذاته» لأنه يستحيل على الإنسان أن يعرف جوهر ذلك الشيء في أصله وحقيقته مجردًا من صورته الحسية. إن كل ما يمكن معرفته من خلال التجربة يمر خلال الحواس ويتم تمثيله في بعدي الزمان والمكان ثم يركب العقل من «ظاهرة» (phenomenon): «إننا نجهل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلًا تامًّا، ولا ندري من الأشياء إلا كيفية إدراكنا لها. هذه الكيفية أمر إنساني محض لا يشترك فيه سوى بنو البشر». إن خطاب كانط يؤكد الوجود الإنساني المستقل عن الحيز الطبيعي المادي. ومن خلال هذه الرؤية، يؤكد كانط استقلال الإنسان عن عالم الطبيعة/ المادة، وهو ما يعني أن ثنائية الإنسان وعالم الطبيعة والأشياء مسألة جوهرية. وستظل هذه الثنائية هي حجر الزاوية الذي تستند إليه فلسفة كانط: «إن تصور العلم أنه يعالج الأشياء في ذاتها، أي كما هي في حقيقتها، هو تصور ساذج مخدوع، والفلسفة أشد من العلم انخداعًا إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من مدركات الإنسان الحسية والعقلية بل من الأشياء ذاتها. ومعنى ذلك أن كل محاولة يبذلها الفهم لتخطي دائرة الحس

---

(١) جمع حَدْس على زنة فُعُول، وهي الصيغة القياسية لجمع ما كان عينه ساكنًا.

والظواهر ودخول عالم الأشياء في ذاتها هو تورط في الخطأ»، فالإنسان لا يدرك إلا الظواهر، أما الأشياء في ذاتها فهي خارج نطاق إدراكه. فهو «لا يمكن أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وهل للعالم علة أولى نشأ عنها.. ولا يمكن أن يثبت وجود الإله وعدم وجوده، ولا يمكنه أن يعرف الحس الخلقي في داخل الإنسان وما مصدره وما طبيعته».

ولنلاحظ أن كانط يحاول تعريف حدود المعرفة (كما فعل التجريبيون والشكاك) ولكنه يبين شرعية المعرفة وفعاليتها داخل حدودها، وهو يفعل ذلك حتى يخلق مجالًا مستقلًا من مجال العلوم الطبيعية. كما أنه حاول أن يبيّن عدم جدوى أي تفكير بالمعنى المفارق خارج نطاق التجربة الإنسانية. ولكنه، مع هذا، لم يسقط تمامًا في قبضة الصيرورة والعدمية والواحدية المادية الموضوعية أو الذاتية، إذ إنه لم يتخل قط عن إمكانية المعرفة كما أنه لم يتخل قط عن إمكانية قيام الأخلاق والإيمان. وكما يقول كانط: الله، والحرية، والخلود، تقع خارج نطاق المعرفة التجريبية، فهي أفكار عقلية متجاوزة (Transcendent) ولا يمكن أن ينتج عنها معرفة أو أن يكون لها دور معرفي؛ دورها الأساسي هو تأسيس الأخلاق. وقد سمى كانط هذا المجال المستقل «مجال الإيمان» ولكن بوسعنا تسميته بشكل أكثر شمولًا «مجال الإنسان» (كما سنبين فيما بعد).

المعرفة، إذن، ليست نتاج التجربة الحسية وحسب بل هي نتيجة التجربة الحسية ومعرفة قبلية تكون موجودة في الفهم قبل التجربة، فمصدر العلم هو الفهم والتجريب، فالفهم عضو فعال يتقبل الحَدْس الحسي من الخارج فيشكلها وينسقها في صور وقوالب بناء على مفاهيمه الخالصة مثل مفهوم السببية. إن الصورة والقوالب التي تشكل المادة الأساسية كامنة في الفهم، وهي سابقة على أي تجربة (مادية)، ويطلق عليها كانط مصطلح «المقولات» وهي عبارة عن شروط قبلية سابقة على التجربة، وهي الأطر العامة التي ندرك الموجودات الحسية وفقًا لها. وهذه المقولات ثابتة وواحدة لدى جميع العقول (الإنسانية المشتركة مرة أخرى). وهو ما يفسر إمكانية العلم والمعرفة الموضوعية واتفاق الناس حولها. وكل ما نتلقاه من أحاسيس لا يمكن إدراكه إلا من خلال هذه الصور والقوالب. إن المقولات موجودة إبستمولوجيًّا

في الفهم، وليست موجودة أنطولوجيًا في الواقع، وكما قال أحد مؤرخي الأفكار إن العقل لا يتلقى الواقع المادي وإنما يطرح عليه أسئلة، أي يفرض عليه مقولات مثل الزمان والمكان والسببية، فتتحول فوضى الأحاسيس إلى تجربة مفهومة.

ولنأخذ، على سبيل المثال، الأحاسيس المتباينة (الشم واللمس واللون). هذه الأحاسيس لا تتحول إلى كل منسجم من تلقاء نفسها، فالأحاسيس تأتي لنا في خليطها وفوضاها فتتحول إلى مدركات حسية منظمة، وتتشكل من هذه المدركات «موضوعات التجربة» (objects of experience) بناءً على مفاهيم أو مقولات الفهم الخالصة. وكل هذه المقولات هي أمور غير موجودة في الطبيعة. ولعل أنصع مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضيات، ذلك لأنها يقينية ويستحيل على التجربة أن تنقضها يومًا ما. إن الحقائق الرياضية تستمد ضرورتها من طبيعة الحَدْس المجرد الذي هو أساس تمثيل أي حَدْس حسي في إطار الزمان والمكان. ويلخص كانط موقفه في هذه الكلمات: «إن النظام الموجود في العالم ليس موجودًا في الطبيعة نفسها، فالفهم هو الذي قام بتنظيم الواقع حسب قوانينه هو المتأصلة فيه، أي أنه ليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة يسير بمقتضاها إذ لا يوجد سوى القوانين والصور الذهنية التي يعمل بها الفهم. أي أن العالم فكرة وإرادة وعقل. وفلسفة كانط، تكون قد أزالت بذلك الحدود بين الذات والموضوع وإن كانت قد احتفظت باستقلال كل واحد عن الآخر وافترضت تعادلها أو وجود علاقة تفاعلية تبادلية بينهما.

وبهذه الحدود المعرفية يطرح كانط سؤاله: «هل من الممكن على الإطلاق قيام شيء كالميتافيزيقا؟». وهذا السؤال (والذي كان محيرًا للعديد من الباحثين عندنا) يفصل بين نوعين من الميتافيزيقا: الميتافيزيقا المشروعة والميتافيزيقا غير المشروعة. فالميتافيزيقا غير المشروعة هي التي سادت من قبل والتي كانت تبحث في عالم الشيء في ذاته، وهو العالم المفارق للطبيعة مثل عالم الإلهيات. أما الميتافيزيقا المشروعة فهي الميتافيزيقا التي تبحث الحدود بين عالم محسوس وعالم ما وراء المحسوس فهي ميتافيزيقا في حدود العقل. وهذا التفسير لنوعي الميتافيزيقا يرجع إلى أنه قسم الأشياء كلها إلى قسمين (النيومينون والفينومينون) كما سبق أن ذكرنا.

بعد أن عرّف كانط حدود المعرفة التجريبية العقلية، ينتقل من عالم الفهم والظواهر الكامنة إلى عالم العقل والأفكار المتجاوزة والتي، كما أسلفنا، تؤسس للأخلاق والدين. وهنا نلاحظ محاولته النبيلة في الدفاع عن الإنسان واستقلاله عن الطبيعة/ المادة. يبدأ كانط بتأكيد قصور العقل النظري الذي يعتمد على الفهم الذي لا يمكنه أن يمتد إلى كنه الأشياء ـ إلى الأشياء في ذاتها ـ فهو لا يملك سوى الوسائل التي نعرف بها الظواهر، أي الزمان والمكان والسببية وغيرها، وهي وسائل غير صالحة للإجابة على الأسئلة النهائية. ولذا فإن العقل النظري قادر على تأسيس المعرفة العلمية ولكنه غير قادر على تأسيس أية معرفة أخلاقية. وهنا يحاول كانط محاولته الأكثر راديكالية في تأسيس مركزية الإنسان في الكون وأسبقيته على المادة، فيلج عالم الأخلاق والدين والقيم المطلقة ويحاول أن يضع الأسس القبلية للفعل الخلقي، ويظهر العقل العملي، وهو مصدر التفكير الميتافيزيقي، والذي لا يتعلق بالأشياء والموجودات الحسية، وإنما يتعلق بقضايا حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الإله. فيعترف بأن الإنسان خاضع للقانون الطبيعي ولكنه، مع هذا، مختلف عن الحجر والحيوان. وهنا يميز بين الإنسان باعتباره ظاهرة والإنسان باعتباره شيئًا في ذاته. فالإنسان كظاهرة يخضع للقوانين الطبيعية، أما الإنسان كشيء في ذاته فلا يمكن معرفته إلا سلبًا، فهو لا يمكن إدراكه في الزمان أو المكان، ولا يمكن معرفته تجريبيًّا أو عقليًّا، وهو ليس خاضعًا للسببية والحتمية. ويعود هذا إلى أن الإنسان عنده عقل، وهي ملكة يميز بها الإنسان نفسه عن كل الأشياء الأخرى، وحتى عن نفسه، باعتباره كائنًا متأثرًا بالأشياء.

والحقيقة أننا نتساءل مع كانط هل هناك عقلان عقل عملي وعقل نظري؟ قد يجيبنا عبد الرحمن بدوي بأن العقل النظري عقل محض وأن العقل العملي عقل محض أيضًا، إلا أنه لا يوجد عقلان ولكن هناك عقلًا واحدًا، تمامًا كما أن هناك ممارسات نظرية وممارسات عملية. وقد توصل كانط من خلال العقل النظري إلى مجموعة من النقائض (أزلية العالم، والبسيط والمركب، العلية، وجود الموجود واجب الوجود) للعقل النظري، فأصبح لدى العقل النظري مشكلة يعجز عن حلها، حاول كانط أن يجد حلًّا لها في الممارسات العملية للعقل. ولكن، هل يمكن حل هذه النقائض من

خلال العقل العملي؟! لكنه توصل في النهاية إلى أن العقل العملي، أي الذي نمارس به حياتنا، لديه ثلاثة مصادر أو ثلاث مسلمات هي: حرية الإرادة، خلود النفس، وجود الله. وهذه المسلمات الثلاث تحل لنا كل نقيض نظري إذا سلمنا بها. وفي ظل هذا الإيمان بتلك المبادئ، فنحن لسنا جزءًا من الطبيعة وعقولنا هي التي نمارس بها حياتنا.

والعقل هو أساس الإرادة، وحينما نمارس مقدراتنا لتوجيه إرادتنا، فإننا نفكر في أنفسنا لا كجزء من الطبيعة وحسب، أو كذرات دقيقة، وإنما ككيان إنساني تسري عليه قوانين مختلفة تمامًا، ذلك لأن العقل بأفكاره المتجاوزة (وليس الطبيعة) قد صاغ قوانين الإنسان. وهذا يعني أننا لسنا مجرد ظواهر خاضعة لقوانين برانية بل أشياء في ذواتنا، نخضع لقوانين شرعناها لأنفسنا بأنفسنا. مع هذا، فإن حركة أي جانب مادي، مثل الجسم الإنساني، لا يحكمها القانون الطبيعي وحده وإنما تحكمها إرادة الإنسان. فالإنسان صاحب عقل ووعي وإرادة، ولذا فإن خضوعه للقانون أمر مختلف تمامًا. فالإنسان، حين يتصرف حسب مبدأ، يعرف ماذا يقوم به ولماذا، أي أن سلوكه هو ثمرة عملية موازنة واختيار واع؛ فهو الكائن الوحيد القادر على موازنة سلبيات وإيجابيات ما يقوم به من أفعال، ثم يقرر أن يسلك بناء على موازنته واختياره هذا. ويجب علينا أن نميز بين إرادة تذعن للقانون لتحقيق مصلحة ما وإرادة تشرع القانون وتفرضه على نفسها. إن الإرادة والوعي يشيران إلى وجود العقل، فما هي وظيفة هذا العقل؟ هذه الوظيفة لا يمكن أن تكون البقاء أو تحقيق السعادة، لأن هاتين الوظيفتين يمكن أن تقوم بهما الحشرات بشكل غريزي. وهذا يعني أن وجودنا له هدف مختلف وأكثر سموًّا: تطوير إرادة. لكن الإرادة ليست مجرد وسيلة لتحقيق أهداف ذاتية (كما هو الأمر عن النفعيين الماديين) وإنما لها دلالات أكثر عمقًا.

وإذا كان العقل يشير إلى وجود الإرادة، تلك الإرادة التي تشير بدورها إلى أن الإنسان كائن حر من حيث إنه جوهر عقلي خارج نطاق القوانين الطبيعية/ المادية، وهذا يعني أن كلمة «حر» تعني في واقع الأمر أن الإنسان «قادر على الاختيار ولا تتحكم فيه القوانين الطبيعية المادية والحتميات المادية». وإذا كان الجزء الطبيعي فينا خاضعًا لقوانين المادة المتحركة، وإذا كان يمكن معرفته بالطريقة التجريبية العقلية،

فإن الجزء غير المادي غير الخاضع لهذه القوانين لا يمكن معرفته بهذه الطريقة، ونحن نفكر فيه ولا نعرفه. إننا نعرف تمامًا أن هناك سببية طبيعية، ولكننا نؤمن في أعماقنا (ولا نعرف) أن الحرية ممكنة بشكل ما، فتجربتنا الإنسانية اليومية تبرهن على هذا الاعتقاد، وهو اعتقاد لا يمكن تفسيره إلا من خلال العقل الإنساني وحده، فالحرية فكرة من أفكار العقل، فهي مفطورة فيه. ومن ثم فإن الإرادة المستقلة ليست دليل الحرية وحسب وإنما هي صفة من صفات الإنسان العاقل.

ومهمة العقل الحقيقية هي إيجاد إرادة خيرة، لا بوصفها وسيلة من أجل غاية أخرى، بل بوصفها خيرة في ذاتها: ولهذا السبب كان وجود العقل ضرورة مطلقة، ما دامت الطبيعة في كل مكان، وهي بسبيل توزيع خصائصها، قد سلكت وفقًا لغايات. ويمكن ألا تكون هذه الإرادة هي الخير الوحيد، أو الخير كله؛ لكنها مع ذلك، وبالضرورة، هي الخير الأسمى، وهي الشرط لكل خير آخر، بل وكل تطلع للسعادة. فالعقل ـ لا الطبيعة ـ هو الذي يضع للإنسان هذه الإرادة التي يتصرف من خلالها. وهو، بهذا، يعلن انفصاله عن الطبيعة.

ويرى كانط أن الإرادة المستقلة هي صفة الإنسان العاقل ودليل الحرية، فهي تقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرف سلبيًّا بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. إن الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية، أما حرية الكائن العاقل فهي التي تمكنه أن يفعل مستقلًّا عن هذه الأسباب الخارجية. إن الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

ونفس الشيء ينطبق على مفهوم الأخلاق. فثمة قناعات أخلاقية ودينية لها أساس في الواقع، فالواقع مشتت ونسبي ومتغير، والأخلاق قوانين ومبادئ موحدة وثابتة؛ مطلقة. فما هو مصدر هذه الأخلاق؟ يرى كانط أنها متجذرة مفطورة في نفوس البشر. فهي أمور أولية (كونية)، حقائق أساسية لا يمكن تجاهلها حتى لو أردنا ذلك، أي أن القاعدة الأخلاقية (شأنها شأن المقولات) مستقلة بذاتها من فطرة الإنسان،

كامنة فيه وتنشأ في الإنسان بطبيعته. إن متطلبات الموقف الأخلاقي كامنة في عقلانية الإنسان، فهي متطلبات قبلية، وأي إنسان عاقل يعترف بها باعتبارها ملزمة، ولذا فإن الإنسان يستلهمها ويستوحيها دون أن يلجأ في تحديد سلوكه إلى علم أو تجربة ودون أن يستنير في ذلك بشيء خارجي محسوس. فقانون الأخلاق ناشئ فينا قبل التجربة، ولذا فهو ليس مستقى منها. وهذا القانون الأخلاقي ينطبق على كل البشر في كل زمان ومكان، ويتقبله كل من له عقل وإرادة. ووظيفة العقل الإنساني أن يدرس القانون الأخلاقي الذي يقف على الطرف النقيض من الأنانية وحب الذات. وفي محاولته البرهنة على وجود هذا القانون الأخلاقي المفطور في النفس البشرية، يشير كانط إلى ما يسميه «تجارب الحياة»، وهي عبارة مبهمة تعني، إلى حد كبير، التجارب الإنسانية المشتركة. ويرى كانط أن هذه التجارب تنهض دليلًا قويًّا على وجود هذا الباعث الفطري للأخلاق، فكلنا يشعر شعورًا قويًّا واضحًا لا لبس فيه أن هذا العمل خطأ وأن ذلك صواب مهما اشتدت أمامنا دواعي الإغراء. وهذا القانون الأخلاقي المفطور في نفوسنا الكامن فيها لا يقيس اختيارية العمل بما ينتج عن ذلك من نتائج (مادية) طبيعية أو بما يحققه ذلك من سعادة.

إن الأخلاق الشائعة التي تقوم على الأهواء والانفعالات والعواطف أخلاق ظنية شرطية لتحقيق الرغبات. فالأفعال التي تحركها الرغبة في السعادة أو المصلحة ليست خاضعة للإرادة، فهي ليست عملية اختيار، فليست الأخلاق ـ حسب تصور كانط ـ هي ما يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، ولكنها هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة، فيجب أن نقصد إلى سعادة الناس وننشد الكمال ـ سواء جاء ذلك الكمال متبوعًا بلذة أو بألم.

ويذهب كانط إلى أن الخير هو ما جاء وفقًا لما يأمر به الواجب بغض النظر عن نتائجه، فالمقياس الوحيد للفعل الأخلاقي هو: هل قمت بهذا الفعل من أجل الواجب (ومفهوم الواجب مفهوم إنساني محض) أم من أجل السعادة والرغبة في البقاء (وهذه مفاهيم طبيعية/ مادية)؟ واحترامي للواجب صادر ليس عن العقل وحده، فالواجب أمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بوسيلة ولا بأية غاية، وإنما عن شيء يتوسط بين الإرادة (الحرة) والقانون الكلي. الواجب، هو، إذن، ضرورة إنجاز الفعل احترامًا للقانون.

ولكن ما هو هذا القانون الواجب احترامه؟ إن الصفة المميزة لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة لجميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي هو القانون الذي يقول إن الفعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيًّا إذا سيطر العقل على كل ميوله. وهكذا يربط كانط بين العقل والإرادة والحرية والأخلاق والواجب، باعتبارها كلها عناصر أفلتت من قبضة الحتميات المادية والغرائز الحيوانية وأكدت الحيز الإنساني المستقل.

يستطرد كانط في الحديث عن القانون الأخلاقي فيقول: «لكي يكون سلوكك مؤديًا إلى كمال نفسك وسعادة الآخرين، يجب أن تعمل بحيث تتخذ الإنسانية ـ سواء أكانت ممثلة في شخصك أو في أي شخص آخر ـ غاية، فلا يجوز لك أبدًا أن تعتبر الإنسانية وسيلة فقط». تعامل دائمًا مع الإنسانية التي في شخصك وفي شخص غيرك، واعتبرها فى نفس الوقت غاية وليست مجرد وسيلة. إن المبدأ الأخلاقي الحقيقي ما يدفع شخصيتك الإنسانية على احترام الإنسان كإنسان وألا نُسخِّر الآخر لخدمة مصالحنا (ولنقارن هذا بالأخلاق النفعية المادية والداروينية). واحترام الشخصية الإنسانية هو احترام لأنفسنا، لا كذرات فردية متناثرة، وإنما كاحترام لإنسانيتنا المشتركة، أو الإنسانية التي يشاركنا فيها الآخرون. والواقع أنه تكمن وراء هذه الأطروحة فكرة كرامة الإنسان كإنسان. وتنبع كرامة الإنسان من أن له عقلًا ومن أنه يتمتع بحرية الإرادة. وهذه الحقيقة من المركزية بمكان بحيث إنها تهمش الحقائق الفرعية الأخرى مثل أن بعض الأشخاص أكثر أهمية من آخرين. ولذا يجب أن يعطى كل شخص نفس القدر من الاحترام الذي يعطى للآخرين. ويجب احترام حريته وأن تحدد حقوقه من خلال إصدار قوانين (وهنا يفصح كانط بشكل واضح، وربما فاضح عن ميتافيزيقيته الإنسانية المتجاوزة للطبيعة/ المادة، وهو بهذا يقف على الطرف النقيض من الفلاسفة النفعيين الماديين من دعاة المنفعة واللذة وتحويل العالم بأسره [الإنسان والطبيعة] إلى مادة استعمالية): «افعل بحيث يكون فعلك قانونًا شاملًا للبشرية بأسرها، واعمل كما لو كنت مشرع القانون». وبذلك نزيح كل الدوافع الأنانية، وأفعالنا بذلك تكون موضوعية، بمعنى أننا سننظر إلى أنفسنا كما لو كنا شخصًا آخر. وبهذه الطريقة، سيمكننا أن نحكم على أخلاقنا هل هي خيّرة أم لا؟

«قد تقول إنها أخلاق شاقة عسيرة ـ تلك التي ترغمك على وضع الواجب فوق السعادة والإنسانية فوق المصلحة الأنانية ـ ولكنها هي الوسيلة الوحيدة التي ترتفع بنا عن هذه الحيوانية (المادية/ الطبيعية) التي نعيش فيها»، وهي الطريقة الوحيدة التي يتحقق بها جوهرنا الإنساني وإنسانيتنا المشتركة.

تأكيدًا لذلك، يتحدث كانط عن «الشهوة الجنسية» فيقول: «إن الشهوة مضادة للطبيعة إذا لم يكن دافع الإنسان إليها هو الغرض الحقيقي، بل إن الإنسان تخيل هذا الغرض الحقيقي تخيلًا من عنده مضادًّا للغاية الحقيقية (من هذا الفعل). والواقع أن الشهوة تثير حينئذ رغبة مضادة للغاية التي تستهدف فيها الطبيعة، وهي رغبة أهم من حب الحياة نفسه، لأن هذا الأخير لا يتعلق إلا بالمحافظة على الفرد؛ على حين أن الأول يتعلق بالجنس البشري كله»، وبالتالي، فإن اتجاه الإنسان هنا يكون نحو الواجب وليس نحو الطبيعة والاستسلام لها ولشهواتها. فالشهوة هنا، وهي التي لا تتم إلا من خلال عقد شرعي، كما قال كانط، ليست من أجل المحافظة على الفرد أو من أجل حب الحياة ولكنها تتعلق بالجنس البشري برمته؛ تتعلق أولًا وأخيرًا بالواجب حتى يرتفع عن الطبيعة وعن تلك الحيوانية والشهوانية إلى مستوى الواجب والإرادة التي تميزه وتفصله عن الطبيعة.

«وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلًا على حرية إرادة الإنسان واستقلاله عن عالم الطبيعة/ المادة لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرًّا فيما يختار من سلوك، فحرية الإنسان التي استعصى علينا إقامة الدليل عليها بالعقل النظري يمكن البرهنة عليها بالشعور بها شعورًا مباشرًا إذا ما وقف الإنسان موقف الاختيار بين سلوكين».

هذه هي الدوافع الأساسية للسلوك الأخلاقي، لأنه لو كان الدافع للسلوك الأخلاقي هو الرغبة أو الأهواء فإن هذا يفسد الأمر؛ لأن القانون الأخلاقي هنا لم يتم تحقيقه. فالأخلاق الحقيقية تنبع من النية الخيرة، وهي قيم حقيقية في البشر تنبع من الإنسان نفسه وليس من خارجه، ولذا فهي يمكن أن توجه الإرادة، وحين يقرر الإنسان تقبل القانون الأخلاقي فإنه يتخذ قرارًا بخصوص إنسانية الإنسان، ولذا

يمكن للإنسان أن يسلك سلوكًا أخلاقيًا ضد مصلحته الشخصية. وقد يسلك الإنسان سلوكًا أخلاقيًا لا يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ومع هذا فإننا نعتبره فعلًا أخلاقيًا بغض النظر عن نتيجة العملية، لأن الإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرًا في ذاته، أو خيرًا مطلقًا أو خيرًا غير مشروط. وهي خيرة في كل الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيرة في ظرف وغير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

وتتصاعد مركزية الإنسان وتتعمق وتتحرك من عالم الزمنية إلى عالم الأبدية إذ إن الحس الخلقي وفعل الواجب والالتزام بالقانون والأمر الجازم تشير كلها إلى ما وراء الطبيعة أي الإله. يقول كانط: «وكما استنتجنا حرية إرادة الإنسان من صوت الواجب الذي فطرنا عليه [الكامن فينا] كذلك نستطيع أن نستنتج منه خلود الإنسان. فنحن نشعر بهذا الخلود ولكن لا يمكننا أن نقيم عليه الدليل. إن الحياة تعلمنا كل يوم درسًا بل دروسًا بأنه لا عقاب للمسيء ولا ثواب للمحسن. بل لو كان مجرد النفع الدنيوي والوصول إلى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء. ولكننا نرى أننا على الرغم من هذا كله نشعر بصوت [كامن فينا] يدعونا إلى الفضيلة وعمل الخير حتى ولو لم يؤد ذلك إلى النفع. فكيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إن لم نكن نحس في قرارة نفوسنا أن هذه الحياة الدنيا ليست إلا جزءًا من الحياة [الأكبر]، وأن هذا الحلم الدنيوي ليس إلا مقدمة لميلاد آخر وبعث جديد. لماذا نستمع لصوت الحق والفضيلة إن لم نكن نحس بأن تلك الحياة الأخرى أطول أمدًا، وأن كل امرئ سيُجزى فيها بما فعل من خير أضعافًا مضاعفة؟».

كما أن تنفيذ القانون الأخلاقي لا يضمن السعادة للإنسان. فالفضيلة والسعادة متغايران، فالفضيلة ترجع إلى القانون الخلقي وهو معنى كلي، والسعادة معنى حسي فردي، فكيف يمكن أن يتوقفا؟ لا سبيل إلى ذلك إلا بافتراض وجود مفارق للطبيعة، ويمكن أن يجتمع فيه المعنيان؛ الله. فإذا كان العقل النظري قد عجز عن التدليل على وجوده، فقد استلزم العقل العملي افتراضه. إن الحس الخلقي ينبع من داخل الإنسان، ومنه تنبع أفكارنا عن الإله والحياة ما بعد الموت. وهذا وحده يظهر نوعًا من الاتفاق بين الحياة الخلقية والحياة السعيدة.

فإذا أسلمنا بأن الواجب والحس الخلقي لا يقتضيه العقل وحده، بل يأمرنا به الله، انتهينا إلى الدين. فالدين لم يسبق الأخلاق ولم يحددها، بل بالعكس، فالأخلاق هي التي أدت إلى الدين (وأرجو من القارئ أن يقارن موقف كانط من الأخلاق والخلود بموقف علي عزت بيجوفيتش). إن كانط بذلك يحاول أن يصل إلى المتجاوزة المرتبطة بالظروف المحلية والقوى الكهنوتية التي تختلف من مجتمع لآخر، وإذا ما ركزنا على العقائد الدينية لاكتشفنا وحدة الأديان كلها.

ويمكن تلخيص جوهر رؤية كانط في عبارته الشهيرة عن السماء المرصعة بالنجوم فوقنا والقانون الأخلاقي داخلنا باعتبارهما مصدر الدهشة والإعجاب، فهما يمثلان عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها ـ مجال العقل النظري والعقل العملي. ويعد تمييز كانط بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها استمرارًا للتمييز بين العالم الطبيعي والعالم الخارق للطبيعة، وهو تمييز أساسي في العصور الوسطى مع اختلاف جوهري وهو أن كانط قد جعل كلاً من عالم الظواهر و«عالم الأشياء في ذاتها» المتجاوزة ينتميان إلى هذا العالم، أي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، ولكن في إطار مادي؛ فالحس الخلقي كامن في الطبيعة البشرية ذاتها وليس في أي شيء مفارق لها، والتصورات الأخلاقية أصولها قبلية في العقل الإنساني المشترك. وهو، بهذا، قد ساهم في رد المفارق والمتجاوز إلى الحال والكامن رغم محاولته الجاهدة في إبقاء المسافة بينهما، فليس الغرض الأسمى من وجود الإنسان هو السعادة (الحسية ـ الأنانية) وإنما هو الواجب (المتجاوز).

ويمكن أن نطرح بعض الأسئلة من منظور إسلامي:

١ ـ أخبرنا كانط أن الذهن البشري مركب تركيبًا معينًا، ولكنه لم يحدد مصدر هذا التركيب، ولم يخبرنا قط عن الذي وضع هذه المقولات في العقل الإنساني، ولم يبيّن لنا كيف أصبح للأحاسيس المختلفة هذا التركيب بعينه (أي أنه لم يحل مشكلة الأصول رغم أن كل مفرداته ملوثة تمامًا بالميتافيزيقا وتشير إلى أصل متجاوز وعالم مفارق كما يقول أنصار ما بعد الحداثة!).

٢ ـ ويمكننا هنا، بطبيعة الحال، أن نثير نفس الأسئلة بالنسبة للحس الخلقي. فكانط

يقول إنه مركب تركيبًا معينًا، ولكنه لم يحدد لنا مصدر هذا التركيب ولم يخبرنا قط عمن وضع هذا الحس الخلقي في الذات الإنسانية، وكيف أصبح يتسم بهذا التركيب وهذا التجاوز. كما أن إصرار كانط على أن الحس الخلقي والإحساس بالواجب نوع من الأحاسيس الباطنية المفطورة في الإنسان ولا تكتسب بالتجربة هو أمر يدعو للتساؤل، ويمكننا أن نحيله إلى أعمال هوبز والماركيز دي صاد وكل دعاة الاستنارة المظلمة الذين نظروا في أعماقهم فلم يروا سوى الذئب النهم والنمر المفترس، وهو التحدي الذي ألقوا به في وجه كل دعاة الإنسانية الهيومانية والأفكار الخاصة بأن الإنسان خير بطبيعته... إلخ.

٣ ـ مفهوم كانط للإله يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية له، فالإله في الإطار التوحيدي ليس كامنًا فينا وإنما له وجود مستقل عن وجودنا وإرادة مستقلة عن إرادتنا؛ وهذه الثنائية الجوهرية ـ ثنائية الخالق والمخلوق ـ هي أساس الثنائيات الأخرى، ومفهوم الإله المتجاوز هو الذي يفسر الجوانب المادية غير الطبيعية عند الإنسان ومن ثم يحل إشكالية أصل الإنسان، وهذا المفهوم ذاته هو الذي يعطي أساسًا فلسفيًّا راسخًا لمفهوم الحس الخلقي والإحساس بالواجب. فنحن إن قلنا «يجب أن»، فلا بد أن يكون هناك نقطة مفارقة للمادة، وإلا لما أصبح لهذه الكلمة معنى. وكما أن الديانات التوحيدية لا تنكر العقل ولكنها ترفض استقلاليته الكاملة، فهي ترفض أيضًا استقلالية الحس الخلقي لأن المرجعية النهائية لا بد أن تكون متجاوزة وليست كامنة.

لكل هذا، نجد أن فلسفة كانط مهددة دائمًا بالتأرجح الشديد بين الواحدية المثالية الذاتية والواحدية المادية الموضوعية. فكانط ابن عصر الاستنارة (والعقلانية المادية)، ولذا نجده يحاول أن يطرح حلاً لهذه المشكلة المعرفية بأن يؤكد أن قوانين الأشياء هي قوانين الفكر. والعبارة الأخيرة تعلي ولا شك من المركزية الإنسانية وتصفي الموضوع المطلق لحساب الذات المطلقة، ولكنها في ذات الوقت (وهنا تكمن المفارقة) تفترض تقابلهما الصارم بل وترادفهما، فالواحد هو الآخر، والعلاقة التي تربط الأفكار بعضها ببعض هي نفسها العلاقة التي تربط الأشياء بعضها ببعض؛ ولا غرابة في ذلك، فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية إلا بالفكر. ولهذا، فإن للفكر قوانين يجب أن يسير على أساسها، بل الفكر هو قوانينه، فبديهي إذن أن تكون تلك

القوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة، فقوانين العقل وقوانين المادة واحدة وقوانين المنطق وقوانين الطبيعة نفس الشيء. أفلا يعني ذلك أن ما يسري على الطبيعة يسري على الإنسان، وأن هذا يعني السقوط في أحضان النزعة الواحدية الموضوعية الطبيعية والتمركز حول الطبيعة/ المادة؟ إن النسق الكانطي بأسره قد يستند إلى أرضية طبيعية/ مادية، ولكن هل هو يتجاوز الزمان تمامًا، إنه يستند إلى العقل الإنساني والحس الخلقي، وهي أمور توجد داخل الزمان والدنيا، وهو شكل من أشكال التجاوز داخل المادة، ومن ثم فإن الثنائية هنا واهية إلى أقصى حد ومهددة دائمًا بالسقوط.

ومع هذا، يجب أن نسرع بالقول بأن المنظومة الكانطية، رغم تأرجحها الشديد، تظل مستندة بالدرجة الأولى إلى ثنائية الإنسان والطبيعة.

وقد انقسمت الفلسفة الغربية بحدة بعد كانط كما هو متوقع. ففلسفته تستند إلى توازن دقيق يستند إلى أساس راسخ بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف من خلال العقل، من خلال الحس الخلقي، وبين الذات والموضوع، وبين الحس والعقل والخيال. ولكن معظم الفلاسفة الغربيين الذين جاءوا بعده سقطوا في الواحدية، فأصروا على الوحدة الكاملة والتماسك العضوي أو ابتلعهم التشظي وتأرجحوا بين المثالية المتطرفة أو العدمية الكاملة. فهناك من وافق كانط على رؤيته في حدود المعرفة العقلية في فشلها في معرفة «الأشياء فى ذاتها» ولكنه أضاف قائلًا إنه يمكن معرفتها مباشرة ويمكن الوصول إلى العالم الباطني المركب الثري المثالي الذي يقع خارج عالم الظاهر من خلال الحَدْس والإشراق والتجربة المباشرة، وهذه هي الكانطية المثالية. وهناك من سقط في العدمية وأنكر السببية والمعنى بالقول بأنه لا يمكن معرفة «الشيء في ذاته» بالعقل وأن كل ما لدينا هو أحاسيسنا الخاصة، وأنه لا يمكن أن نثق بالتجربة الشخصية؛ فلا سبيل، إذن، للوصول إلى منظومات معرفية أو أخلاقية.

وقد لاحظنا أن كانط قد ساهم في عملية رفع الحواجز بين الذات والموضوع، وبين المفارق والحال والمتجاوز والكامن، وتجلى هذا في إيمانه بالربوبية وبالديانة

الربوبية التي أكدت التوازي بينهما مع تأكيد استقلال الواحد عن الآخر. ولكن كثيرين ممن جاءوا بعده حولوا ربوبيته إلى حلولية كاملة إذ أصبح إله كانط شبه المتجاوز حالاً تمامًا في الطبيعة والتاريخ، فهو القوة المحركة للتاريخ والدافعة لها. وإذا كان الدين والأخلاق مترادفان ومتعادلان من الناحية الفعلية داخل نسق كانط، فإنهما يتوحدان بعد ذلك، إذ الإله والإنسان يتوحدان بحيث لم يعد هناك فرق بينهما، ويصبح الإله هو العقل الكلي الذي يتجلى تدريجيًا في الطبيعة والتاريخ والإنسان. وهذا هو جوهر المنظومات الهيجلية الواحدية ـ مثالية كانت أم مادية. وإذا كان شوبنهاور ونيتشه قد رفضا هيجل والهيجلية، فإنهما أصرّا على وحدة العالم ولكن بشكل جديد، فهي وحدة سائلة. والعالم، حسب تصورهما، هو إرادة متدفقة مندفعة.

الفصل الثالث
النقد الإنساني للحداثة الغربية

العقل الأداتي والعقل النقدي

من أهم المصطلحات التي ظهرت في إطار الفهم الدارويني المادي للإنسان مصطلح «العقل الأداتي» (بالإنجليزية «إنسترومنتال ريزون» (instrumental reason)، ويُقال له أيضًا «العقل الذاتي» أو «التقني» أو «الشكلي». وهو يقف على الطرف النقيض من «العقل النقدي» أو «الموضوعي» أو «الكلي»).

والعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقًا من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما، أي تحويلهما إلى وسيلة.

وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي. فتبَادُل السلع يعني تساوي الأشياء المُتبادَلة، فما يهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة (المرتبطة بالإنسان) وإنما ثمنها المجرد (المرتبط بالسوق). والأيديولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرد هي أيديولوجيا واحدية مادية تمحو الفروق وتُوحِّد الواقع مساويةً بين الظواهر المختلفة بحيث يصبح الواقع

كله مادة لا سمات لها. ولم تشكل المجتمعات التي كانت اشتراكية أي بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلًا في التكنوقراطيات الحاكمة.

ولا يكتفي أعضاء مدرسة فرانكفورت بتفسير أصول العقل الأداتي استنادًا إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وحسب وإنما يعودون إلى عناصر ثقافية حضارية (على طريقة ماكس فيبر). فالعقل الأداتي ـ حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو ـ يعود أولًا إلى الأساطير اليونانية القديمة (التي تعبر عن رؤية الإنسان الغربي للكون)، وخصوصًا أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربي. وقد جاء في الأوديسة أن أوديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى «صاري» السفينة وأن يزيدوا تقييده كلما ازداد الغناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات لأن أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرهن.

وتُفسَّر هذه الأسطورة على النحو التالي:

١ ـ علاقة الإنسان بالطبيعة في الأوديسة هي علاقة صراع وهيمنة وليست علاقة توازن. وأوديسيوس وبحَارته هم رمز الإنسان الذي يود الهيمنة على الطبيعة.

٢ ـ يتم إنجاز هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته، فالبحارة (رمز الطبقة العاملة) يفقدون الصلة تمامًا مع الطبيعة، وأوديسيوس (رمز الطبقة الحاكمة) لا يستمع إلى الغناء إلا وهو مقيد إلى الصاري، أي أنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

٣ ـ لا يَنتُج عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب وإنما يَنتُج عنه أيضًا انفصال المثال عن الواقع وانفصال الجزء الإنساني عن الكل الطبيعي، وبذا أصبح الإنسان يعيش بعقله في مواجهة البيئة يحاول استغلالها وحسب دون أن يتفاعل معها، أي أن الإنسان الكلي الحي يموت ليحل محله إنسان اقتصادي إمبريالي ميت، لأنه لا يحوي داخله الجوهر الإنساني المتكامل.

٤ ـ تنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات وموت الطبيعة لأنها فقدت سحرها وقدسيتها.

وأخيرًا، يطرح كلٌّ من هوركهايمر وأدورنو ذاتية ديكارت حين وضع الذات مقابل الموضوع وخلق هذه الثنائية الحادة والصلبة بينهما وكأن الذات يمكن أن تُوجَد مستقلة عن الموضوع، وكأن الموضوع يمكن أن يُوجَد في حد ذاته مستقلًّا عن الذات. واستقلال الذات هنا يعني أنها ستُحوِّل الطبيعة إلى مجرد موضوع للتأمل (كما فعل أوديسيوس) يمكن توظيفه وحوسلته والسيطرة عليه.

وحركة الاستنارة هي قمة منطق السيطرة والهيمنة (يشيرون لها بأنها «الاستنارة المريضة» و«الاستنارة اللاإنسانية» و«المدنية» في مقابل «الحضارة»)، فهي حركة إسقاط وليس محاكاة إذ تُلغي الطبيعة تمامًا وتُعلن إمكانية السيطرة النهائية عليها من خلال تجريدها من خصائصها الضرورية (قداستها ـ حرمتها ـ أسرارها ـ غيبها)، وتفتيتها إلى ذرات منفصلة، والحساب والتحكم والسيطرة. ولكن المفارقة تكمن في أن الاستنارة بذلك، أدركت الإنسان نفسه من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة (أي أنها محت ثنائية الإنسان والطبيعة). وينتهي الأمر حين يسوي التنوير كل شيء بكل شيء آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداتي الإدارية والبيروقراطية وينفلت من أية غائيات إنسانية حتى يصبح قوة مستقلة تمامًا لها أجزاؤها وأهدافها التي تتجاوز ما هو إنساني.

ويمكن القول بأن العقل الأداتي، بعد تبلوره، يتسم بالسمات التالية:

١ ـ ينظر العقل الأداتي إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية، ولذا فهو يبحث عن السمات المتماثلة في الأشياء ويهمل السمات التي تميز ظاهرة ما عن أخرى.

٢ ـ العقل الأداتي قادر على إدراك الأجزاء، ولذا فهو يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

٣ ـ ينظر العقل الأداتي إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية/

المادية الأخرى. وهذا الجزء ليس له ما يُميِّزه عن بقية العالم، ولذا فهو مُستوعَب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/ المادة.

٤ ـ العقل الأداتي ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية باعتباره شيئًا ثابتًا وكمًّا واضحًا ووضعًا قائمًا لا يحوي أية إمكانيات.

٥ ـ العقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والإنسـان باعتبارهما مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسـلتهما لخدمة أي هـدف.

٦ ـ الهدف النهائي من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها (ومن هنا تسميته بالعقل الذاتي أيضًا).

٧ ـ لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع (ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الوضعية).

ينتج عن هذا ما يلي:

١ ـ أن العقل الأداتي يصبح عاجزًا تمامًا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تمامًا عن إدراك غائيات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية (ولذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئي) وهو ما يعني أنه يصبح عاجزًا تمامًا عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

٢ ـ لهذا السبب نفسه، يصبح العقل الأداتي غير قادر على تَجاوُز الحاضر للوصول إلى الماضي أو استشراف المستقبل، أي أن العقل الأداتي يسقط تمامًا في اللازمنية واللاتاريخية.

٣ ـ مع غياب أية مقدرة على إدراك الكل المتجاوز وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية، أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتي تمامًا في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية إذ تصبح كل

الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع تساوي الأمور، يصبح النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان هو: الطبيعة/ المادة ـ السلعة ـ الشيء في ذاته ـ علاقات التبادل المجردة.

٤ ـ لكل هذا، يصبح العقل الأداتي قادرًا على شيء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب؛ وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

وقد رصد يورجين هابرماس (١٩٢٩ـ   )، آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت، ظاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة وسماها «استعمار عالم الحياة» (أي عالم الوجود المُتعيِّن المُعاش الذي تُوجَد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه). فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قِبَل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤديان إلى استعباد الإنسان وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة (أي أن العقل الأداتي يؤدي إلى هيمنة الواحدية الموضوعية المادية ـ إن أردنا استخدام مصطلحنا). ويلاحظ أن وصف الأدبيات الغربية للعقل الأداتي لا يختلف في جوهره عن وصفها لما يسمى «العقل المادي».

في مقابل كل هذا، يقدم مفكرو مدرسة فرانكفورت مفهوم «العقل النقدي» (بالإنجليزية: «كريتيكال ريزون» critical reason). و«العقل النقدي» هو المفهوم الأساسي في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت (مؤسسي النظرية النقدية)، ويُقال له أيضًا «العقل الكلي» أو «العقل الموضوعي» (مقابل «العقل الأداتي» أو «العقل الجزئي» أو«العقل الذاتي»). وكلمة «نقدي» هنا مبهمة إلى حدٍّ ما، وتعود إلى مفهوم كانط في النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءًا من المشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقف

عند هذا الحد وإنما أخذ خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية نفسها، أي أن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد وبيّن حدودها الضيقة، متجاوزًا بذلك عقلانية عصر الاستنارة، أي أن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة سطحية (عقلانية العقل الأداتي)، وعقلانية أكثر عمقًا (عقلانية العقل النقدي).

ويتسم العقل النقدي بما يلي:

١ ـ ينظر العقل النقدي إلى الإنسان لا باعتباره جزءًا من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعَبًا تمامًا فيها وفي تقسيم العمل القائم بها، وإنما باعتباره كيانًا مستقلًّا مبدعًا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

٢ ـ العقل النقدي يدرك العالم (الطبيعة والإنسان) لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره مُعطًى ثابتًا ووضعًا قائمًا وسطحًا صلبًا، وإنما يدركه باعتباره وضعًا قائمًا وإمكانية كامنة.

٣ ـ العقل النقدي لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.

٤ ـ العقل النقدي قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكانياته والغرض من وجوده.

٥ ـ العقل النقدي، لكل ما سبق، قادر على تَجاوُز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع (ولذا يمكن تسمية «العقل النقدي» بـ«العقل المتجاوز»). فهو لا يتقبل ما هو قائم ولا يذعن له؛ وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة، والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي).

٦ ـ الحقيقة الكلية التي يدركها العقل النقدي والإمكانيات الكامنة ليست أمورًا مجردة متجاوزة للإنسان (الفكرة الهيجلية المطلقة) وإنما هي كامنة في الإنسان ذاته،

والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا (أي أن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة).

٧ ـ التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلالها الذاتية الإنسانية، أي أن التاريخ هو الذي يُردُّ إلى الإنسان (خالق التاريخ) وليس الإنسان هو الذي يُردُّ إلى التاريخ. ولذا، فإن المجتمع في كل لحظة هو تجلٍ فريد للإنسان؛ وتحقق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني.

٨ ـ يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من المادية من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع (المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية) من خلال الترابط الحر بين أفراد عند كل منهم نفس الإمكانية لتنمية نفسه بنفس الدرجة، وبذا يمتنع الاستغلال.

٩ـ يمكن للعقل النقدي أن يساهم في هذه العملية من خلال الجهد التفكيكي الذي أشرنا إليه. ويمكنه أيضًا القيام بجهد تركيبي إبداعي، فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج ضديّ لا ينطلق مما هو مُعطى وإنما مما هو مُتصوَّر وممكن في آن واحد.

التسلع والتوثن والتشيؤ

أهم المصطلحات الأخرى التي تنطلق من اختزال ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة إلى ثنائية الذات والموضوع هي مصطلحات «التسلع» و«التوثن» و«التشيؤ». و«التسلع» (بالإنجليزية: «كوموديفيكيشن» Commodification) مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تَبادُل السلع هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة هي مركز السوق والمحور الذي يدور حوله، فإن التَّسلُّع يعني تَحوُّل العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء والواحدية المادية.

ولأن السلعة شيء، فإن التَّسلُّع قد يعني أيضًا «التَّشيُّؤ» (بالإنجليزية: «ريفيكيشن» reification)، ويعني تَحوُّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية) ومعاملة الناس باعتبارها موضعًا للتبادل (أي حوسلة

البشر باعتبارهم أشياء). وحينما يتشيأ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة (المادية) تُفرَض على الإنسان فرضًا من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني؛ فيصبح الإنسان مفعولًا به لا فاعلًا، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئًا. وقمة التَّشيُّؤ هي تطبيق مبادئ الترشيد الأداتي والحسابات الدقيقة على مجالات الحياة كافة.

ويمكن القول ببساطة شديدة بأن التَّشيُّؤ هو أن يَتحوَّل الإنسان إلى شيء؛ تتمركز أحلامه حول الأشياء فلا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء. والإنسان المُتشيِّئ إنسان ذو بُعد واحد؛ قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة غير عادية من خلال نماذج اختزالية بسيطة، ولكنه يفشل في التعامل مع البشر بسبب تركيبيتهم. والإنسان المُتشيِّئ إنسان قادر على الإذعان للمجردات المطلقة وأن يتوحد بها ويتصرف على هديها. وهذا وصف جيد للإنسان الطبيعي الرشيد الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية الأخرى التي تُعدُّ تنويعًا على الطبيعة/ المادة.

والتسلع والتشيؤ مصطلحان مرادفان تقريبًا لمصطلح «التوثن» (بالإنجليزية: «فيتيشيزم» fetishism). و«الوثن» هو الشيء المادي ـ سواء أكان طبيعيًّا أم ماديًّا ـ الذي يتصور الإنسان أنه يُجسِّد روحًا وأنه ذو أثر سحري وقوة غامضة من شأنها أن تؤثر في مقدرات الناس بالنفع والضرر. ولذا، فهو يصبح محور ممارسات دينية. والتَّوثُّن (حسب الأدبيات الماركسية الإنسانية) هو أن يُنظَر للسلعة (الشيء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعي إنساني وإنما باعتبارها شيئًا مستقلًا عن الإنسان. وتتحكم السلع (الأشياء) في المُنتِج (الإنسان) بدلًا من تحكُّم المُنتج في السلع. وفي المجتمعات الاستهلاكية، تصبح السلع ذات قيمة محورية في حياة الإنسان تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالي، فكأن السلعة أصبحت لها قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وهذا مثل جيد على المرجعية المادية الكامنة (في السلعة) والتي تَجُبُّ المرجعيات المتجاوزة كافة وضمنها المرجعية الإنسانية. لكل هذا، تصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن في المادة، الذي يعبده الإنسان والهدف الأوحد من الوجود، فينحرف الإنسان عن

جوهره الإنساني (في النظم الإنسانية) وعن ذاته الربانية المركبة التي لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم الطبيعة/ المادة والأشياء (في النظم التوحيدية).

والتسلُّع والتشيؤ والتوثن تعني كلها أن الإنسان يحيد إنسانيته المتعينة فيسقط في عالم الأشياء (والسلع) المادية والذات الطبيعية المادية المنفصلة عن القيمة، ويذوب في مطلقات لا إنسانية مجردة (الطبيعة/ المادة، وكل تنوعاتها: الدولة ـ السوق ـ الإنتاج ـ الاستهلاك) ويفقد إنسانيته المركبة (الربانية). كما أن التسلُّع والتشيؤ والتوثن تعني أن الإنسان قد نزعت عنه القداسة، وتم إخضاعه للواحدية المادية، وتحول العالم إلى مادة واحدة (استعمالية) بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه؛ أي أن مشروع نيتشه لمحو ظلال الإله قد تحقق، ومشروع رورتي بنزع القداسة عن كل شيء يتجاوز ذلك الإنسان قد ترجم نفسه إلى واقع قائم.

الاغتراب والتنميط

المصطلحات الثلاثة السابقة (التسلع والتشيؤ والتوثُّن) هي في واقع الأمر تنويع على مصطلح «الاغتراب»، ويشار إليه أيضا بـ«الاستلاب» (بالإنجليزية: «ألينيشن» alienation). وتشير الكلمة إلى «غربة الإنسان عن جوهره، ونزوله من المقام الذي ينبغي أن يكون فيه». ويتجلى التداخل (وأحيانا الترادف)، بين التشيؤ والتوثن والتسلع والترشيد المادي من جهة والاغتراب من جهة أخرى، في أن مصطلح «الاغتراب» يشير إلى فقدان الإنسان العلاقة مع مشاعره الإنسانية الدفينة العميقة واحتياجاته الإنسانية، وإلى إحساس الإنسان بتزايد هيمنة الإجراءات البيروقراطية اللاشخصية على حياته.

كل هذه الظواهر سبب ونتيجة لظاهرة متفشية في المجتمع الحديث هي ظاهرة «التنميط»، فالتنميط ترجمة لكلمة «إستاندارديزيشن» (standardization)، وهي من كلمة «إستاندارد» (standard) ومعناها «معيار» أو «مقياس»، والفعل «إستانداردايز» (standardize) معناه «يُوحِّد» (المناهج أو المقاييس)، ويُطلَق الاصطلاح على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيرًا من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية

بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه). والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكومة من روتين يومي مُنظَّم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقًا (نوم ـ انتقال ـ عملي آلي ـ وقت فراغ) ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها. فتقاليع الأزياء، على سبيل المثال، تجعل الناس كافة يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدر لهم من أوامر من باريس (أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء). ويسارع الناس للإذعان وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة/ المادة، فإن قال مصممو الأزياء إن «الموضة هذا العام هو الطويل» قام الجميع بتطويل ملابسهم، وإن قالوا «قصير» سارع الجميع بالتقصير، وهكذا. ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البراني وإنما امتدت لتشمل عالم الإنسان الجواني، بحيث تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة بين البشر والتسوية بينهم من الداخل والخارج.

ولعل انتشار العنف والانتحار وشرب الكحول وإدمان المخدرات في البلاد المتقدمة هو تعبير عن احتجاج الإنسان على هذا التنميط الذي يقضي على عالمه الجواني تمامًا وعلى حريته ويدفع به في عالم واحدي مادي بسيط. ولعل انتشار الإباحية ذاته هو تعبير عن نفس الاحتجاج، فآليات الإشباع الجنسي متاحة بشكل مذهل في المجتمعات الغربية، ومع هذا تتزايد الأفلام والكتب والمجلات الإباحية. فالإنسان الذي تُقمَع حريته تمامًا يهرب من عالم التنميط إلى عالم فردوسي خال تمامًا من أي حدود، عالم لا يماثل عالمه المتجانس المحكوم المضبوط، عالم من الفوضى الكاملة يحميه من عالم التنميط والضبط الكامل والواحدية المادية.

الإنسان ذو البعد الواحد

وثمرة عمليات الترشيد والتطبيع والحوسلة والتشيؤ والتنميط هي ظهور «الإنسان

ذو البعد الواحد» (بالإنجليزية: «وان ديمنشينال مان» one _ dimensional man)، وهي عبارة ترد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت (وعنوان أحد كتبه)، وتعني «الإنسان البسيط غير المركب».

والإنسان ذو البعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث؛ مجتمع ذو بعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية، شعاره بسيط جدًّا هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك. وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تطبق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج كمية ورياضية؛ إنه مجتمع تظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه وترشده وتنمطه وتشيئه وتوظفه لتحقيق الأهداف التي حددتها.

ويذهب ماركوز إلى أن المجتمعات الاستهلاكية تتسم بهيمنة المؤسسات الرأسمالية على السلطة وسيطرتها على عملية الإنتاج والتوزيع، بل صياغة رغبات الناس وتطلعاتهم وأحلامهم (أي أنها تتحرك في كل من رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة)، فهي تنجح في خلق طبيعة ثانية مشوهة لدى الإنسان، إذ يتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها (فهو إنسان وظيفي)، وتتركز أحلامه على السلع، ويرى ذاته باعتباره منتجًا ومستهلكًا وحسب دون أدنى إحساس بأية غائية كبرى أو هدف أعظم يتجاوز السقف المادي، ويرى أن تحقق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع. ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادي البعد تمامًا (متسلعًا متشيئًا)، مرتبطًا تمامًا بسوق السلع: إنسان حدوده لا تتجاوز عالم السوق والسلع، فكأنه شيء بين الأشياء.

ويلاحظ ماركوز أن الديباجات الفردية التي تستخدمها الإعلانات قناع ماكر يخبئ عملية فرض الأنماط الاستهلاكية الجمعية التي توحي للمستهلك بأن يقلد الآخرين وأن يتبع الموضات وآخر الصيحات. فكأن الفردية هنا قناع لعملية ترشيد كاملة لباطن الإنسان، تدخل في روعه أن هذا الحلم هو حلمه وحده، وأن هذه السلعة سبيله الشخصي الوحيد لتحقيق ذاته، مع أنها في واقع الأمر وسيلة تجعل تطلعاته وأحلامه

مثل تطلعات الآخرين وأحلامهم، وبذلك تستمر الآلة الاستهلاكية في الدوران. إن المستهلك أحادي البعد هو «شيء» أنيق الملبس، يستهلك كل السلع المطلوب منه أن يستهلكها داخل إطار مجتمع تتم إدارته من الداخل والخارج بطريقة هندسية رشيدة غير ديمقراطية. ومع هذا (وهنا تكمن قوة المجتمعات الاستهلاكية)، يظن الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته! فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد. ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلص تمامًا واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على الاختيار وعلى التجاوز وعلى نقد المجتمع، وأصبحت عنده مقدرة عالية على التكيف وقبول الأمر الواقع والإذعان له، أي أنه أصبح في واقع الأمر مثل الظواهر الطبيعية/ المادية الخاضعة للحتميات الطبيعية/ المادية. ويسمي ماركوز هذه المجتمعات «مجتمعات ديمقراطية لا تتمتع بالحرية»، أي أنها مجتمعات شمولية نجحت في أن تجعل الجماهير تستبطن الرؤية السائدة في المجتمع، دون قمع بوليسي برَّاني، بحيث يرى الإنسان أن الهدف من الحياة هو تراكم السلع. وبهذا يسود ضرب من «غياب الحرية في إطار ديمقراطي سلس معقول»! (بالإنجليزية: «إسموث ريزنابل ديموكراتيك أنفريدم» smooth reasonable democratic unfreedom).

ويرسم هوركهايمر صورة للإنسان الحديث لا تختلف عن تلك التي رسمها ماركوز. فهو يرى أن الإنسان الحديث تم تحريره من المعايير المطلقة للمجتمع التقليدي. ولكن الثمرة لم تكن إيجابية، إذ ظهر إنسان تمت تنقيته من كل المبادئ (أي أنه مثل الطبيعة/ المادة منفصل عن القيمة) باستثناء مبدأ السعادة وإمتاع الذات (في إطار استقلالي سلعي مادي)، وتم تفريغه من كل المقاصد والقيم إلا المقاصد والقيم المادية مثل البقاء وحفظ النفس، وأصبح إنسانًا مفرغًا من كل محتوى ومعيار باستثناء تلك المتعلقة بحساب الوسائل، وأصبح عاجزًا تمامًا عن تقويم الخيارات المطروحة أو إدراك حقيقة التشوهات الحاصلة بغية تصويب الأخطاء وتصحيح الحلول. ولذا، لم تعد لديه أية قدرة على تجاوز ذاته الضيقة أو الظروف المحيطة به، ولم تعد لديه المقدرة على النظر إليها بشكل نقدي، وأصبحت المقدرة الأساسية عنده هي القدرة على التكيف مع القوى الاجتماعية المهيمنة وأداء الوظيفة الموكلة

إليه، ولم تعد لديه من حريات سوى حرية اختيار بديل من البدائل المتوافرة والتي حددها له المجتمع الاستقلالي التي يقع اختياره عليها بعد الانغماس في حسابات رشيدة تدور داخل الإطار المُعطى، ولذا فهي حسابات رشيدة إجرائية لا علاقة لها بالمضمون ولا بالأهداف النهائية.

والإنسان ذو البعد الواحد هو نفسه الإنسان الطبيعي (الإنسان الاقتصادي والجسماني)، وهو إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك عنها تجاوزًا، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين، إنسان فقد تمامًا العقل النقدي المتجاوز. وهو أيضًا الإنسان الوظيفي الذي يعرف في ضوء وظيفته التي توكل إليه، وهو الإنسان الذي تم ترشيده وتدجينه في إطار العقلانية المادية التكنولوجية. ورغم أن ماركوز يخصص حديثه أحيانًا ويتحدث عن الإنسان ذي البعد الواحد باعتباره ظاهرة رأسمالية، إلا أنه يراه، في معظم الأحيان، باعتباره ظاهرة مرتبطة بالمجتمع الحديث ككل.

الإله الخفي

ثمة نموذج أساسي كامن وراء المصطلحات التي أدرجناها رغم تنوع تجلياته. ويمكن وصف السمات الأساسية لهذا النموذج على النحو التالي:

١ ـ يرى أصحاب هذا النموذج أن مركز الكون هو الإنسان (المتجاوز، متعدد الأبعاد، الحر، المسئول أخلاقيًا) المنفصل عن الطبيعة، فهو إنسان إنسان.

٢ ـ ولكن الإنسان يسقط من هذه الحالة لأسباب عديدة من أهمها افتقاد التبادل السلعي الذي يسوي بين الأشياء، فينتقل المركز إلى الطبيعة/ المادة (المبرمجة، الحتمية، الخاضعة لقانون واحد صارم) أو أية تنويعات عليها (مثل: الشيء ـ السلعة ـ العقلانية التكنولوجية ـ الكفاءة البيروقراطية والتكنوقراطية ـ النماذج الكمية).

٣ ـ نتيجة هذا، تُلغى ثنائية الإنسان والطبيعة، وتسود الواحدية المادية، إذ إن ثمة قوانين عامة (طبيعية/ مادية) تسري على الإنسان سريانها على الطبيعة، أي أن الإنسان يتم تفكيكه ورده إلى عالم الطبيعة/ المادة ويتم استيعابه تمامًا فيها (أي يتم

تطبيعه وتحييده)، فتختفي المنظومات القيمية والمعرفية الإنسانية المستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة المقصورة على الإنسان، أي أنه يصبح الإنسان الطبيعي.

٤ ـ يفقد الإنسان أي تميز، وتُنزع عنه القداسة، ويجرد من خصائصه الإنسانية، وتسقط عنه السمات الشخصية، ويصبح وسيلة لا غاية، وتتم حوسلته، كما يتم ترشيده والتوحيد بينه وبين بقية الكائنات الطبيعية/ المادية.

٥ ـ تخضع الأشياء كافة (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية (منطق الأشياء)، ليصبح عقله نفسه عقلًا أداتيًّا قادرًا على التفكيك، غير قادر على التركيب أو الوصول إلى جوهر الطبيعة الإنسانية، فيدخل الإنسان القفص الحديدي. أي أنه يدخل عالم الحسابات (في الإطار المادي)، حيث تتم برمجة الأشياء كافة والتحكم فيها، فتسود العلاقات التعاقدية المحسوبة في المجتمع، وتختفي العلاقات التكافلية التراحمية، ويتم تشييئ الإنسان وتسليعه.

٦ ـ الإنسان في هذه الحالة الجديدة لا يتسم بالثنائية أو بالتكامل أو التركيب أو بالمقدرة على التجاوز، فهو كائن طبيعي/ مادي بسيط، ذو بعد واحد، وظيفي، منمط، مبرمج، جزء لا يتجزأ من المادة، مغترب عن جوهره الإنساني.

٧ ـ ولكن، رغم كل هذا، لا يستسلم الإنسان تمامًا، فثمة شيء ما داخله (ثنائية الإنساني والطبيعي) يجعله يدرك إمكاناته واختلافه عن السلع والأشياء واستقلاله عن عالم الطبيعة/ المادة، فيرفض الإذعان للحتميات المادية ويتمرد على محاولات تشييئه، أي أن ثنائية الإنساني والطبيعي لا يمكن محوها، فهي تعود لتأكيد نسبها، ومن ثم تأكيد إنسانية الإنسان.

وقد أشار بعض المفكرين في الغرب لهذا الشيء الكامن في الإنسان الذي يجعله يقاوم نموذج الواحدية المادية ويصر على استقلاله عن الطبيعة/ المادة بعبارة «الإله الخفي» (بالإنجليزية: «هيدن جود» hidden God). والمصطلح يكاد يكون مترادفًا مع «الضمير». فالضمير يعني أن ثمة شيئًا ما غير مادي ـ كامن في الإنسان ـ يدفعه نحو الخير. وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يملي عليه ضميره، فإنه يشعر بالذنب وبأنه أنكر بعدًا من وجوده. ونحن نستخدم مصطلح «الإله الخفي»، بدلا من كلمة

«ضمير» لتوضيح الأبعاد الكلية والنهائية لمفهوم الضمير. فالضمير ليس أمرًا ماديًّا، ولا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، وإنما يستند إلى عنصر ما في الإنسان سميناه «القبس الإلهي والنزعة الربانية» (تلك النزعة التي تنقذ الإنسان من النزعة الجنينية والرغبة في الالتحام بالمادة). وهو عنصر روحي لا يمكن تفسيره ماديًّا. والضمير تعبير عن الإله الخفي في الإنسان، ولكنه يرتبط في ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير.

أما مفهوم «الإله الخفي» فهو يعني أن الإنسان قد لا يكون مؤمنًا بأية منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل قد يكون معاديًا بشكل واع وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادي إلحادي ويظن أنه استبطنه تمامًا حتى أصبح جزءًا لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه، في ظروف معينة، أقواله وأفعاله وبشكل غير مباشر وغير واع، وتشي بوجود شيء ما في أعماقه يتناقض والإطار المادي الواحدي الذي تبناه. ورغم هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة.

ويمكننا أن نقول إن الإله الخفي هو، في واقع الأمر، البحث غير الواعي للإنسان المادي عن المقدس في الحتميات العلمانية الحديثة، بعد أن تصور أنه قد قتل الإله، وأسس عالمًا زمانيًّا مكانيًّا لا قداسة ولا محرمات.ولا حرمات فيه. والمصطلح غير شائع في الأدبيات الغربية، ومع هذا فإنه ورد في عدة دراسات من أهمها دراسة للناقد الأدبي الأمريكي «كليانث بروكس» (Cleanth Brooks).

ولعل فكر مدرسة فرانكفورت هو أصدق التعابير عن مفهوم الإله الخفي وأكثرها مأساوية. فمفكرو هذه المدرسة أدركوا تمامًا أن الإنسان توجد داخله إمكانية إبداعية حرة تتجاوز الحاضر المادي. وقد أفاضوا في الحديث عن هذه الإمكانية اللامتناهية التي يطمسها العصر الحديث والعقل الأداتي والنظم التكنوقراطية الحديثة. وانطلاقًا من إدراكهم هذا أسسوا نظريتهم النقدية. ولكنهم، مع هذا، أصروا على ماديتها. وفي حالة هابرماس، تصبح المأساة ملهاة حين يصر على ما يسميه «الفعل التواصلي»، وهي لحظة مثالية تستند إلى ما يسميه هابرماس «نضج العقل» (وهو مصطلح كانطي

صميم). ونضج العقل هذا سيجعله قادرًا على أن يكتشف الترابط الاجتماعي. ويتم تحليل شروط صلاحية الحقيقة من خلال تحليل شروط التواصل اللغوي المثالي بين البشر بشكل عقلاني مثالي دون أية حواجز، مما يجعل البشر يتعرفون على إمكاناتهم الحقيقية المتنوعة، ويصوغون حياتهم في ضوء هذه الإمكانات. والخطاب هنا خطاب مادي من ناحية الظاهر، روحي مثالي حتى النخاع في بنيته وقصده وتوجهه، كما أنه ينطلق من مفهوم الإنسانية المشتركة.

وعبارة هابرماس ليست فريدة تمامًا، فهناك عدد لا بأس به من العبارات الترانسندنتالية، أي التي تتجاوز السطح المادي، المتواترة في الفكر الغربي الحديث. فهناك دائمًا حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة/ المادة» (بالإنجليزية: «ترانسندانس ثرو نيتشر» transcendence through nature)، بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يذعن لها ولا يرفضها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولًا إلى المقدس)، وهي محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحريته ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الرباني) دون التخلي عن الإطار المرجعي المادي النهائي. ويظهر الإله الخفي بشكل أكبر في عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: «سوبرناتشورال ناتشوراليزم» natural ـ naturalism super)، وقد وردت هذه العبارة في كثير من الكتابات التي تصف الحركة الرومانسية، وهي عنوان كتاب للناقد الأمريكي ماير إبرامز. كما أطلقت عليها مدرسة فرانكفورت «الإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: «ميتافيزيكال هيومانيزم» metaphysical humanism). وفي كل المصطلحات السابقة يوجد مكون مادي (ظلال المادة ـ الطبيعة ـ الإنسانية)، ومكون متجاوز للمادة (تجاوز ـ تجاوز الطبيعة أو الخارق لها ـ الميتافيزيقيا)، ويمكن تعريفه ـ أي هذا المتجاوز للمادة ـ بأنه المقدس، وهو ما يعني وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية رغم كل محاولات محاصرتها في إطار مادي محض.

والإله الخفي كامن وراء عبارة مفكر غربي آخر هو جون إستيوارت ميل (المفكر الليبرالي العلماني الذي كان ينكر وجود الخالق) حين قال: «خير لي أن أكون سقراطًا ساخطًا، من أن أكون خنزيرًا راضيًا». والعبارة تفترض ثنائية الوجود

الإنساني وتأرجحها بين الحالة السقراطية (الإنسانية) والحالة الخنزيرية (الطبيعية/ المادية). ومصدر الحالة الخنزيرية مفهوم تمامًا، ولكن ما مصدر سقراطية (إنسانية) الإنسان؟ ولماذا يفضل الإنسان الحالة السقراطية ـ بكل ما تعنيه من أعباء أخلاقية وقلق وسخط ـ على الحالة الخنزيرية بكل ما تعنيه من لذة حسية ورضى جسدي؟ من منظور مادي خالص، لا يوجد أي فارق بين سقراط والخنزير، بل إن الخنزير أكثر مادية وشيئية من سقراط، خصوصًا إذا كان خنزيرًا راضيًا تمامًا! وقد حاول ميل تبرير اختياره على أساس عقلاني بل ومادي قائلًا إنه يفضل سقراط على الخنزير لأن سقراط يعرف حقيقة ذاته وحقيقة الخنزير في آن، أي أن سقراط حر قادر على الاختيار ومن ثم فهو أكثر تركيبًا. ولكن مقاييس مثل الحرية والقدرة على الاختيار والتركيبية مقاييس تستند إلى إيمان بوجود شيء غير مادي، شيء متجاوز (شيء مقدس)، ينقذ الإنسان من السقوط في حالة الخنزير الراضي أو ينقذه من السقوط في حمأة المادة. والإنسان السقراطي غير قادر على أن يدرك خنزيرية الخنزير إلا إذا كان في داخله شيء ما يتجاوز هذا الخنزير المادي العنيد الحقيقي.

ويتبدى نموذج الإله الخفي بشكل مأساوي فيما قاله أوبنهايمر مكتشف المعادلة التي أدت إلى تطوير القنبلة النووية لمؤلف هذا الكتاب حين سأله (وقد قابله في منزله في مدينة برنستون) عن أول شيء فعله بعد اكتشاف المعادلة الشهيرة، فكانت إجابته سريعة قاطعة: «لقد تقيأت»! وما حدث هنا هو أن الإنساني الطبيعي/ المادي، الإنسان الصانع (باللاتينية: «هومو فابر» homo faber)، الذي يتحرك في الفضاء الطبيعي/ المادي ويراكم المعلومات بحياد شديد منفصلًا عن أي قيم ومعايير إنسانية توصل إلى المعادلة الرياضية المطلوبة بعد تحقيق التراكم المناسب. ولكن الإنسان العاقل (باللاتينية: «هومو سابينز» homo sapiens) صاحب الضمير، الذي يوجد فيه القبس الإلهي الذي يميزه عن عالم الطبيعة/ المادة، نظر إلى المسألة وقومها، وتدبرها من منظور أخلاقي، وأدرك خطرها.. فتقيأ! إن انتصار أوبنهايمر العلمي المادي ثم تقيؤه في لحظة الانتصار يشبه الأدب الحداثي. فهو أدب حضارة منتصرة، لا يحتفي أدباؤها بالانتصار.. وإنما يتقيأون! فالإله الخفي يجعلهم يدركون أن الانتصارت التي تحققها حضارتهم باسم الإنسان الطبيعي/ المادي تؤدي إلى وأد شيء مهم جدًّا في الإنسان،

شيء لصيق بإنسانيته نسميه «القبس الإلهي»، ولكنهم لا يسمونه وإنما يدورون حوله ويتجلى بشكل خفي في كتاباتهم ويعذبهم ويؤرقهم، ولذا فإنه يصدق نعته بأنه «الإله الخفي».

ويمكن القول بأن الحديث عن «حتمية الميتافيزيقا» هو حديث عن الإله الخفي. فقد لوحظ أن الإنسان، مهما بلغ من إلحاد ومادية، لا يقبل المادة المتغيرة إطارًا مرجعيًّا وإنما يبحث عن مركز للعالم، وعن إطار، وعن أرض ثابتة يقف عليها، وعن كليات تتجاوز الأجزاء. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي، واختار مصطلح «ظلال الإله» ليشير إليه. وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك، ولذا فإن مشروعهم لا يتلخص في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب، وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة نفسها حتى تتم إزالة «ظلال الإله» وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة. وكان حلمهم المقترح هو التخلص من ثنائية المطلق/ النسبي لصالح مطلق نسبي (ثابت متغير).

إن النموذج الفعال في الحضارة الغربية الحديثة هو نموذج واحدي مادي تمامًا، ومع هذا نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذي يعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدس والمدنس، والمطلق والنسبي، النابعة من إدراكهم الفطري لثنائية الإنساني والطبيعي/ المادي. ولذا فإن العلاقات الإنسانية الفطرية تؤكد نفسها بطريقة تتحدى النموذج المادي الفعال وبطريقة غير مباشرة كان يفترض التخلي عنها بحيث تخضع مثل هذه العلاقات للتفاوض وبحيث يحل محلها علاقات تعاقدية مرشدة. ولكن العلاقات الإنسانية الفطرية، مع هذا، تستمر وتؤكد نفسها. ولذا، فنحن نزعم، على سبيل المثال، أن الأمريكيين ـ كبشر ـ أعظم من القيم السائدة في المجتمع الأمريكي، وهو تأكيد يبين أن العنصر الرباني في الإنسان لا يمكن محوه.

ومن الممكن القول بأن هذا العنصر الرباني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته ـ وهو عنصر يأخذ شكل الإله الخفي ـ هو ما يمنع النموذج الطبيعي/ المادي من التحقق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النموذجية ونقطة الصفر المادية.. إلا في لحظات

نادرة. وإذا كانت اللحظة النموذجية العلمانية هي لحظة حلول الإله في المادة حلولًا كاملًا، وكمون المركز فيها، وتغلب النزعة الجنينية على الإنسان، فإن الإله الخفي هو تعبير عن أن الإله حي لا يموت، وأن ما حدث ليس موتًا للإله نتيجة حلوله في المادة وتوحده بها واستيعابه فيها (فهو متجاوز للطبيعة والمادة) وإنما هو تعبير عن أن نسيان الإنسان للإله أدى إلى نسيان الإنسان لذاته المركبة الربانية: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩).. بل هو تناسٍ لمقدرة الإنسان على تجاوز العالم المادي وعلى اكتشافه لجوهره الرباني الإنسانيِّ. ولكنه، على أية حال، ليس نسيانًا كاملًا، إذ تظل ذاكرة النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان.

الفصل الرابع

الهجوم على الإنسان (١): الداروينية الاجتماعية والعدمية

أسلفنا القول في الباب السابق أن الإنسانية الهيومانية الغربية داخل الإطار المادي عادةً ما تتهاوى وتنزلق إلى المادية والعنصرية والداروينية، وفي نهاية الأمر إلى العدمية. في هذا الفصل، سنتناول فكرتين أساسيتين في الحضارة الغربية هما الداروينية الاجتماعية والعدمية، وفي الفصل التالي نتناول فيلسوفين غربيين هما شوبنهاور ونيتشة لأنهما يعبران، في تصوري، عن هذه الداروينية وما تؤدي له من عدمية.

الداروينية الاجتماعية

«الداروينية» ترجمة لكلمة «داروينيزم» (Darwinism) الإنجليزية، ويُقال أيضًا «الداروينية الاجتماعية» (Darwinism Social). وهي كلمة منسوبة إلى اسم تشارلز داروين (١٧٣١ ـ ١٨٢٠). وهي فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية تنكر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية وتَرُد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة في الداروينية هي الصراع والتَّقدُّم اللانهائي وهذا من صفات الوجود الإنساني. وقد حققت الداروينية الاجتماعية ذيوعًا في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تَعثَّر فيها التحديث في شرق

أوروبا، وبدأ فيها بعض يهود اليديشية في تبنِّي الحل الصهيوني للمسألة اليهودية، كما بدأ التشكيل الإمبريالي الغربي يتسع ليقتسم العالم بأسره. ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن كلها.

ويرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على الظواهر الإنسانية؛ التاريخية والاجتماعية. وهم يذهبون إلى أن تشارلز داروين قد وصف هذه القوانين في كتابيه الكبيرين حول «**أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي وبقاء الأنواع الأصلح في عملية الصراع من أجل الحياة**». وقد ذهب داروين إلى أن الكون بأسره حلقات متصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى، وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات، قد يكون أرقاها ولكنه ليس آخرها. ويرى داروين أن تَقَدُّم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح. إن عالم داروين عالم مستمر مغلق لا ثغرات فيه ولا فراغات ولا مسافات، فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها، تمامًا كما هو الحال مع عالم إسبينوزا ونيوتن حيث تحرِّك كل عجلة العجلة التي بجوارها (وبالفعل، وصف أحدهم داروين بأنه نيوتن العلوم البيولوجية). وهكذا تؤدي اليرقة إلى القرد، والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية (تمامًا كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية، وكما تتحول الأفكار الجزئية إلى أفكار كلية بطريقة آلية في منظومة لوك).

وهذا هو تَصوُّر داروين أو فرضيته. ولكنه كان في واقع الأمر عاجزًا تمامًا من الناحية العلمية عن إثبات كثير من فرضياته. ولذا، فإن هناك حديثًا عن الحلقة المفقودة، وهي تعني وجود مسافة بين القرد والإنسان، ولذا فقد تحدثوا عن الطفرة بمعنى سَد الثغرة في الزمان بدون سبب واضح، وتم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد مادية علمية. ومع هذا، ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرضية داروين نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، ولا عن العلاقات بين المجتمعات والدول. وعلى هذا، تم استخدام النموذج الدارويني لا لتفسير الطبيعة/ المادة وحسب وإنما لتفسير حياة

الإنسان الفرد في المجتمعات، وفي تفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوى الدولي.

وقد وُظِّفت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة، وفي تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح.

ويمكن تلخيص الأطروحات الأساسية في الداروينية الاجتماعية على النحو التالي:

١ـ كل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور، وهي عملية حتمية شاملة تشمل كل الكائنات (وضمن ذلك الإنسان) وكل المجتمعات في المراحل التاريخية كافة.

٢ـ العالم كله في حالة تَطوُّر دائم، وهذا التطور يتبع نمطًا واضحًا متكررًا رغم أن التطور قد يكون بطيئًا وغير ملحوظ أحيانًا، وقد يأخذ شكل طفرة فجائية واضحة أحيانًا أخرى.

٣ـ تتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع. فالصراع دموي حتمي، وهو صراع جماعي لا فردي.

٤ ـ السبب الذي يؤدي إلى تَغيُّر الأنواع هو الاختيار الطبيعي الذي يؤثر في جماعات الكائنات العضوية ويترك عليها آثارًا مختلفة.

٥ ـ الكائن أو النوع الذي ينتصر على الكائنات والأنواع الأخرى، ويحقق البقاء المادي لنفسه، يثبت بالتالي أنه أرقى من الأنواع الأخرى إذا حقق البقاء على حسابها فبقي هو بينما كان مصير الكائنات والأنواع الأخرى الفناء.

٦ ـ تحقِّق الكائنات البقاء إما من خلال التكيف (البرجماتي) مع الواقع فتتلون

بألوانه وتخضع لقوانينه، أو تحققه من خلال القوة وتأكيد الإرادة (النيتشوية) على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف والأقوى القادر على فرض إرادته. ومن أشكال التكيف الانتقال من التجانس (البسيط) إلى اللاتجانس (المركب).

٧ ـ مهما كانت آلية البقاء، لا علاقة لها بأية قيم مطلقة متجاوزة، مثل الأمانة أو الأخلاق أو الجمال، فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية التي تتجاوز الخير والشر والحزن والفرح.

٨ ـ النوع الذي ينتصر يورث الخصائص التي أدت إلى انتصاره (سر بقائه) إلى بقية أعضاء النوع، بمعنى أن التفوق يصبح عنصرًا وراثيًا.

٩ ـ هذا يعني استحالة وجود مساواة مبدئية بين الأنواع أو بين أعضاء الجنس البشري.

١٠ ـ مع تزايد معدلات التطور، تصبح هناك كائنات أكثر رقيًا من الكائنات الأخرى بحكم بنيتها البيولوجية، ومن ثم يصبح للتفاوت الثقافي أساس بيولوجي حتمي.

ولعله لا توجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية للكون أكثر من الفلسفة الداروينية:

١ ـ فقد رسخت الفلسفة الداروينية أفكار الواحدية المادية التي تذهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء، مادة خالية من الغرض والهدف والغاية ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع. فالعالم طبيعة، والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال. ولا توجد أية ثغرات في الكون إذ إن المنطق المادي حتمي شامل يشمل كل شيء. ولا توجد ثنائيات في الكون إذ يُرَد كل شيء إلى المادة ويُفسَّر كل شيء بالتطور المادي. ومع هذا، توجد الثنائيات الاجتماعية الصلبة: الأقوياء/ الضعفاء ـ الأثرياء/ الفقراء ـ السادة/ العبيد ـ القادرون على البقاء/ ضحايا الصراع.

٢ ـ الإنسان إن هو إلا جزء من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقد صدر هو أيضًا عنهما

من خلال عملية التطور، إذ لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الإنسان والأشياء، فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود كل الكائنات الأخرى، أي الصراع والقوة والتكيف. وهو وجود مؤقت، تمامًا مثل مكانته في قمة سلم التطور، إذ إنه حتمًا سيفقد مكانته هذه من خلال سلسلة التطور التي دفعته إلى القمة. بل يمكن القول بأن الأميبا من منظور تطوري صارم أكثر تميزًا من الإنسان لأنها حققت البقاء لنفسها مدة أطول من الإنسان. والإنسان، شأنه شأن الأميبا، لا يتمتع بأية حرية ولا يحمل أية أعباء أخلاقية، فالقوانين الأخلاقية هي مجرد تَطوُّر لأشكال من السلوك الحيواني الأقل تطورًا والحرص الغريزي على البقاء البيولوجي. وهذا يعني أن القانون الأخلاقي، وكل القوانين، هي قوانين مؤقتة نسبية، ترتبط بحلقة التطور التي أفرزتها، ولذا يتم الاحتفاظ بالقوانين طالما أنها تخدم المرحلة. ومن ثم فإن الأخلاق المطلقة تقف ضد التقدم العقلاني المادي، وخصوصًا إذا كانت أخلاقًا دينية تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة إلى الإشفاق عليه والعناية به. وهذا يعني أن كل الأمور نسبية تمامًا ولا توجد أية مطلقات، ولذا يمكن القول بأن النظرية الداروينية هي الأساس العلمي للفكر النسبي. وإذا كان التطور يتم أحيانًا عن طريق الصدفة، وتحدده الحوادث العارضة، فيمكن القول بأن النظرية الداروينية هي أيضًا أساس الفكر العبثي.

٣ ـ إذا كان الأمر كذلك، فإن أفضل طريقة لتفسير سلوك الإنسان ووجوده لا يمكن أن تتم إلا من خلال النماذج الطبيعية المادية، ومن هنا حتمية وحدة العلوم. وإذا كان للظاهرة تاريخ، فهو تاريخ مادي يمكن دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية. وقد قام داروين نفسه بتفسير الظواهر البيولوجية من خلال دراسة تاريخها البيولوجي. وكما قال أحد الباحثين، فإن هذا يعني في واقع الأمر عدم وجود أي فارق أساسي بين مجموعة من الشبان الذين يختطفون فتاة ويغتصبونها ثم يقتلونها وقطيع من الذئاب تهاجم ظبيًا وتلتهمه. فكلاهما تدفعه غريزة طبيعية مادية قوية. ولعل الفارق الثانوي الوحيد أن الشبان قد هاجموا عضوًا من نفس نوعهم، وهو الأمر الذي يعوق عملية البقاء (وهذا هو المنطق الوحيد المقبول في إطار دارويني عقلاني مادي).

٤ ـ ورغم الواحدية المادية التي تَصدُر عنها الداروينية، ورغم رفضها لأن تكون أية نقطة متجاوزة للمادة مصدرًا للحركة، ورغم أنها تفترض عدم وجود مخطط إلهي وراء الكون، فإنها مع هذا كله تفترض وجود غائية طبيعية كالتطور باعتباره حركة من نقطة أدنى إلى نقطة أعلى ومن التجانس البسيط إلى اللاتجانس المركب، حركة حتمية تمامًا مثل التقدم الحتمي الذي تفترضه معظم الأيديولوجيات العلمانية. والغائية التي يطرحها داروين غائية غير متجاوزة تأخذ شكل إيمان بأن هناك غاية كامنة في الطبيعة نفسها. لكن هذه الغائية قد تكون زيادة في التركيب والتطور من البسيط إلى المركب، وقد تكون شيئًا يُسمَّى «إرادة الحياة» أو «القوة»، وقد يكون شكلًا من أشكال الوعي ظهر بالصدفة من خلال عملية كيماوية زادت المادة تركيبًا. ومهما بلغ التطور بالكائنات من ارتفاع ورقي، فليس ثمة تجاوز إذ إن كل شيء (وضمن ذلك الإنسان) أصله مادي ويُرَد إلى المادة. وينطبق الشيء نفسه على نظرية الأخلاق، فالبقاء هو القيمة الوحيدة، والصراع هو الآلية، والأنانية وحب الذات هما مصدر الحركة، ولذا فإن العالم هو ساحة قتال بين الذئاب من البشر (والإنسان ذئب يفترس أخاه الإنسان) وبين الأمم التي لا بد أن تصرع بعضها بعضًا لغاية البقاء، فهي حرب الجميع ضد الجميع. ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء، إذ إن ما يحدد القيمة هو القدرة على الصراع والبقاء. ويمكن القول بأن النظرية الداروينية هي خليط من الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية، فالكون في حالة تَطوُّر عضوي مستمر، يتبع نمطًا ثابتًا لا يتغيَّر، ومن ثم لا يختلف التطور العضوي عن الحركة الآلية في النمطية أو الرتابة.

وقد تبدَّت هذه المنظومة الداروينية بشكل واضح في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، من إنكار قيمة أي شيء أو أية مرجعية متجاوزة إلى تأكيد ضرورة التنافس والصراع والإصرار على حرية السوق وآلياته وعدم تدخُّل الدولة بحيث يهلك الضعفاء ولا يبقى سوى الأقوياء. والإمبريالية هي تدويل للرؤية الداروينية حيث أصبح العالم كله سوقًا، مسرحًا لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضمانًا لبقائه وتأكيدًا لقوته. وقد ساهمت الداروينية أيضًا في تزويد النظريات العِرْقية الغربية والتجارب الخاصة بتحسين الأجناس والنسل والقتل الرحيم على أساس علمي.

كما هيمنت النظرية التطورية (ذات الأصل الدارويني) على العلوم الاجتماعية. فالإيمان بالتقدم والحتمية التاريخية جميعها أشكال من التطورية. وهناك كثير من النظريات التاريخية والاجتماعية تُعَد تطبيقات لمبدأ التطور من التجانس البسيط إلى اللاتجانس المركب. فقد درس هربرت إسبنسر التاريخ باعتباره تطورًا من المجتمع العسكري إلى المجتمع الصناعي، ورآه دوركايم تطورًا من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي، ورآه ماركس تطورًا من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المركبة (عبر حلقات محددة: المجتمع العبودي فالإقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي). بينما بيَّن أوجست كونت أن التطور هو تَطوُّر من مجتمع يستند إلى السحر إلى مجتمع يستند إلى الدين وصولًا إلى المجتمع الحديث الذي يستند إلى العلم. والفكر العرْقي الغربي هو فكر تطوري إذ يرى أن الإنسان الأبيض هو آخر حلقات التطور وأعلاها، ولذا فله حقوق معينة. وقد تبلور الفكر التطوري العرْقي في الأيديولوجيا النازية التي تبنت تمامًا فكرة وحدة العلوم وَطبَّقت القوانين الطبيعية بصرامة على الكافة، وحاولت الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية (إبادة المعوقين والمتخلفين عقليًّا وأعضاء الأجناس الأخرى) ومن خلال محاولات تحسين النسل عن طريق التخطيط وعقد زيجات أو تنظيم علاقات إخصاب تؤدي إلى إنجاب أطفال آريين أصحاء.

والفكر الصهيوني، مثله مثل الفكر النازي، ترجمة للرؤية الداروينية، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تَجُبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاءوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوروبية يحملون عبء الرجل الأبيض. وهم، نظرًا لقوتهم العسكرية، يملكون مقدرة أعلى على البقاء. أي أنهم جاءوا من الغرب مسلحين بمدفعية أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال الموقع الدارويني النيتشوي فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم ـ وهي أمور شرعية تمامًا من منظور دارويني علماني، بل واجبة. ولعل تَأثُّر معظم المفكرين الصهاينة بنيتشه أمر له دلالته في هذا المقام.

«العدمية» (بالإنجليزية: «نيهيليزم» nihilism)، وهي من الكلمة اللاتينية «نيهيل» (nihil) وتعني «لا شيء». وقد صيغ المصطلح في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومع هذا، فإن النزعة العدمية قديمة قدم التاريخ، فكل الوثنيات تحوي داخلها نزعة عدمية تظهر بحدة في مراحلها الأخيرة، وهكذا كان الوضع بالنسبة للحضارة الرومانية وحضارة الجزيرة العربية قبل الإسلام (الجاهلية)، ووصلت العدمية إلى ذروتها في العصر الهيليني. والفلسفات المادية فلسفات تفكيكية ترد كل ما هو إنساني إلى ما هو دونه، أي المادي، وتستمر عملية الرد هذه إلى مستويات أدنى إلى أن نصل إلى النماذج الأصلية، أي «نيهيل» ومعناها «لا شيء». هذا على المستوى الأنطولوجي. أما على المستوى المعرفي، فإن العدمية هي إنكار إمكانية التوصل إلى أي معرفة موضوعية عن الواقع وغياب أي أساس لفكرة الحقيقة والكل، إذ إنه لا يمكن أن نعرف شيئًا، وما نصل إليه من معرفة «لا قيمة له» مجرد أحاسيس غير مترابطة، وكل معارف الإنسان نسبية. وحتى لو وصلنا إلى معرفة ذات قيمة، فإن التواصل بين البشر مستحيل. وهذا يعني أيضًا إنكار القيم الأخلاقية والدينية والسياسية والاجتماعية وإنكار إمكانية الدفاع عنها بشكل عقلاني «فكل هذا يؤدي إلى إنكار كل الثنائيات: حقيقي/ غير حقيقي ـ معرفة/ خطأ ـ وجود/ عدم ـ خير/ شر، ويؤدي إلى إنكار إمكانية التميز بينها «فالوهم مساوٍ للحقيقة» و«الخطأ مساوٍ للصواب» والخير والشر سواء، والوجود مساوٍ للعدم، فالعالم كله بلا معنى، فهو لا شيء.

إذا كان الأمر كذلك، فإن كل فرد يصبح مكتفيًا بذاته يفرض معاييره للتفسير والحكم، فيصبح إنسانًا متألهًا. ولكنه، في ذات الوقت، إنسان يحس بضآلة ذاته، فالعالم لا معنى له مهما فرض عليه الإنسان معنى من خلال إرادة القوة. ولذا، فإن العدميين عندهم إحساس عميق بالحرية المطلقة بسبب انفصالهم عن أي معايير إنسانية وعن أي واقع موضوعي، ولكنهم عندهم إحساس عميق باليأس من جراء تفاهة الوجود الإنساني وعدم جدواه واستحالة التواصل بين البشر (تمركز حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها). والعصر الحديث الذي تسود فيه العقلانية

المادية هو من أكثر العصور عدمية. إن العقلانية المادية تؤدي بتفكيكها إلى ظهور اللاعقلانية المادية بعدميتها.

وفي مقدمة كتابه «النزوع إلى القوة»، عرّف نيتشه «العدمية» بأنها الاقتناع بأن الحياة لا معنى لها في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إننا ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة أو أشياء مقدسة. ويرى ج. هليس ميلر أن العدمية قد استوطنت الميتافيزيقا الغربية وأن المنهج التفكيكي المعاصر (الذي يُعد نيتشه أحد رواده) ليس منهجًا جديدًا، فقد تكرر بشكل أو بآخر على مدى القرون منذ السفسطائيين والبلاغيين الإغريق، بل ومنذ أفلاطون نفسه. ولا شك في أن في هذا مبالغة، فالعدمية موجودة بشكل كامن لا داخل الميتافيزيقا الغربية ككل (فالميتافيزيقا المسيحية الكاثوليكية مفعمة بالمعنى) وإنما هي كامنة في أي منظومة حلولية كمونية خاصة إذا كانت مادية. وهذه هي السمة الأساسية للفلسفة الغربية، وما يحدث هو أن العدمية الكامنة أو الهامشية تبدأ تتحقق وتتحرك إلى المركز مع نهاية القرن التاسع عشر. ولذا فنحن نتفق مع نيتشه في أننا دخلنا مرحلة العدمية في العصر الحديث. ونتفق مع بارت الذي قال إن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي، والذي يرى أنه هو ودريدا (والآخرون أيضًا، أي مفكرو ما بعد الحداثة) عندهم شعور بالمشاركة في مرحلة العدمية هذه.

ولعلنا حينما ننظر إلى بعض أنواع العدمية سندرك أيضًا سر انتشار العدمية في عصرنا الحديث:

١ ـ يمكننا الحديث عن عدمية ثورية (متفائلة) وهي عدمية العقلانيين الماديين ممن يؤمنون بالعقل المحض وبالحتميات المادية التي تحل محل الإله، وبأن الأمور ستتحسن دون تدخل من الإنسان، وأن المعنى سيظهر من تلقاء نفسه، أي أن العدمية تستند إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدية مادية صارمة ولكنها مع هذا تتحرك نحو شكل من أشكال الغائية الآلية. والفكرة الأساسية وراء فكرهم هي أن المجتمع قد تم تأسيسه على الأكاذيب، ذلك لأن كل المعتقدات الأخلاقية والدينية والإنسانية تهدف إلى إخفاء الحقيقة وقمع الإنسان. لذا يجب تدمير كل العقائد والقيم وتفكيكها حتى

يمكن رؤية العالم على حقيقته. ورغم هذه الرؤية المظلمة، إلا أن هؤلاء العدميين يحتقرون التقاليد والسلطة ويؤمنون بالعقل (المادي) إيمانًا كاملًا، ويلتزمون بفلسفة مادية صرفة ويتجهون اتجاهًا راديكاليًّا فوضويًّا مثل بيساريف زعيم العدميين في روسيا الذي لخص فلسفة العدمية الثورية بقوله: «هذا هو الإنذار النهائي لمعسكرنا: ما يمكن تحطيمه لا بد أن يحطم، وما يتحمل الضربات فهو صالح، أما الذي سيتطاير شظايا فهو نفاية ـ ومهما كان الأمر، فاضرب يمينًا ويسارًا ـ وهي عملية لم ينجم عنها (ولن ينجم عنها) أي ضرر، أي أن الفوضوي العدمي هنا هو ذات مطلقة تدور في إطار الاستنارة المضيئة، تعطي نفسها الحق في ضرب الأبنية الحضارية والاجتماعية والإنسانية بلا هوادة، فيظهر الموضوع المطلق (المجتمع الجديد) من تلقاء نفسه (تمركز حول الذات يؤدي إلى تمركز حول الموضوع). وقد عبّر بازاروف عن هذه الرؤية في رواية تورجينيف «آباء وأبناء» والتي تعد من أهم المعالجات الأدبية لقضايا العدمية. ومما له دلالته أن «الموعظة الثورية» (١٨٦٩) مانفستو الحركة الفوضوية، كتبه باكونين بالاشتراك مع المفكر العدمي الروسي س. ج. ينخاييف.

٢ ـ وهناك العدمية التشاؤمية، وهي الأكثر شيوعًا، وهي عدمية من فقد الإيمان الديني وفقد الإيمان بالذات وبالموضوع، ومن ثم فهو يدرك استحالة أن يحل أي مطلق محل الإله، أي أنها عدمية تستند أيضًا إلى إنكار إمكانية التجاوز وإلى واحدية مادية صارمة دون أن يدخل عليها أي عناصر مخففة مثل الإيمان بالغائية الآلية. ومن ثم، تسود في العالم النسبية الأخلاقية والمعرفية ويدرك المرء اعتباطية القيم الأخلاقية وأنها لا تستند إلى حق أو حقيقة. ويختفي التمييز بين الحلال والحرام والمباح وغير المباح (فالعدمية التشاؤمية هي نتاج الاستنارة المظلمة). وقد عبر إيفان في رواية دوستويفسكي الإخوة كارامازوف عن هذا الموقف بقوله: «إن كان الإله غير موجود فكل شيء مباح». وقال كيريلوف (في نفس الرواية): إن لم يكن الإله موجودًا، تصبح أكثر الأشياء معنى في حياة الإنسان هي الحرية الفردية (إرادة القوة)، ولكن أقصى تعبير عنها هو الانتحار (تمركز حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها). ونيتشه هو فيلسوف العدمية التشاؤمية الأكبر الذي كان يدرك تمامًا أنه بموت الإله (واختفاء الميتافيزيقا) سيسقط التفسير الديني للعالم ولن يحل محله تفسير آخر، وأنه لا مجال

لأي مطلقات أو ثنائيات. وقد قال نيتشه: «إذا كان هناك إله، فماذا أكون أنا إذن». أي أنه طالب بتأليه الإنسان. ولكن، حينما يتأله الإنسان ويظهر السوبرمان، فإن العالم في الواقع يصبح لا معنى له، خاضعًا لقوانين الصدفة، ولا يبقى سوى إرادة القوة (للأقوياء) التي تفرض المعنى العشوائي وإرادة التكيف التي تجعل الناس يتكيفون مع العدم ويقبلونه، ويظل العالم مفتقدًا للمعنى. والأدب الحداثي، خصوصًا مسرح العبث، عبر عن هذا الضرب من أنواع العدمية التشاؤمية.

٣ ـ ويمكن للعدمية أن تأخذ أشكالًا أقل عنفًا إذ تصبح مجرد حالة نفسية أو عقلية تسيطر على الإنسان، وهنا تعبر العدمية عن نفسها من خلال إدمان المخدرات والانحراف وظهور عصابات الشباب وإدمان أفلام الرعب أو العنف وظهور أجيال من الشباب الهيبز الذين يعيشون فلسفة العبث ويسخرون من النظام والقواعد. وكما يقول علي عزت بيجوفيتش: إن ثورة الشباب عام ١٩٦٨ لم تكن ثورة سياسية لها أهداف واضحة، فقد كانت ثورة غير منظمة وكثيرًا ما كانت تأخذ شكل كاثارسيس (تطهير). وعلى الرغم من أنها كانت تسمى «ثورة بلا سبب» إلا أنها كانت ثورة عدمية ضد الأخلاق الاستهلاكية التي تشبه المخدر، تفقد البشر وعيهم الإنساني فيقضون حياتهم في العمل الشاق لشراء سلع لا يريدونها. وقد لخص آرثر ميللر طبيعة هذه الثورة العدمية بقوله: «إن مشكلة انحراف الشباب لا تنتمي فقط للمدن الكبرى بل تنتمي إلى الريف أيضًا، وهي ليست مشكلة الرأسمالية فحسب بل هي مشكلة الاشتراكية أيضًا، ولا يقتصر ظهورها مع الفقر فقط بل هي تظهر مع الثراء كذلك، إنها ليست مشكلة عنصرية أو مشكلة هجرة ولا حتى مشكلة الأمريكيين الخلص». إنني أعتقد أن المشكلة ـ في وضعها الراهن ـ هي نتاج التكنولوجيا التي دمرت الإنسان كقيمة في ذاته... وباختصار، لقد اندثرت الروح وتلاشت. ربما طردتها من الأرض وحشية الحربين العالميتين... أو أن العملية التقنية قد امتصتها من الآخرين فلم تبق لأحد منهم إلا أن يكون زبونًا لها أو عاملًا تحت إمرة مدير أو فقيرًا أمام غني وبالعكس. باختصار، لم يبق لهم إلا أن يكونوا عناصر يجري التلاعب بها بشكل أو بآخر، ولم يعودوا شخوصًا ذوي قيمة.

ونحن نرى أن ما بعد الحداثة هو تعبير عن النسبية العدمية التي تتجاوز التفاؤل والتشاؤم والتمركز حول الذات وحول الموضوع، فهي حركة تنكر وجود الذات

والموضوع والحق والحقيقة، وترى أنه إن كان هناك حقيقة فهي مقصورة على من توصل إليها (قصة صغرى)، وليس لها أي شرعية خارج هذا النطاق. ولكن عدمية الحداثة تختلف عن عدمية ما بعد الحداثة، فالأولى تعبر عن تمرد على العدمية ورفض لها رغم إدراك حتميتها، أما عدمية ما بعد الحداثة فهي برجماتية ترضى باللامعنى وتطبعه وتتحرك داخل إطاره. وتحاول ما بعد الحداثة حل مشكلة العدمية الناجمة عن التفكير في الأصول الإلهية للإنسان والتي ينتج عنها ثنائية في عالم الإنسان ليس لها ما يماثلها في عالم الطبيعة، وهكذا تحاول ما بعد الحداثة أن تدمج عالم الإنسان في عالم الطبيعة تمامًا فتصفي الثنائية؛ من ذلك ثنائية الوجود والعدم، والمعنى واللامعنى. وبدلًا من ذلك، تسود الثوابت المتغيرة المختلفة. ومن ثم، يتم الانتقال من نيتشه ودوستويفسكي إلى دريدا ومادونا.

ويرى البعض أن بنية الحضارة الحداثية ذاتها (الترشيد ـ التنميط ـ تزايد هيمنة البيروقراطية على جميع مناحي الحياة ـ تسارع إيقاع الحياة وهو ما سماه فيبر «القفص الحديدي») تؤدي إلى تزايد إحساس الفرد بأنه لا يملك من أمره شيئًا لأن الواقع لا معنى له «وأنه يعيش في عالم ليس من صنعه»، وأن التقدم يؤدي به إلى فقدان الحرية وإلى الانحراف، لأن تزايد السلع يؤدي إلى التسلع، وأن الإنسان يختفي ليحل محل المواطن العام ثم البيروقراطي ثم الرقم المجرد. ونتائج هذا الاتجاه ليس التأله (عدمية متفائلة) أو الانتحار (عدمية متشائمة) وإنما عدم الاكتراث والحيرة الكاملة والإحساس العميق بالمفارقة (بين حلم التحكم والتأله وواقع فقدان التحكم والانسحاق). ولعل الفرق بين شخصيات تورجينيف ودوستويفسكي وكافكا هو الفرق بين العدمية التفاؤلية والعدمية التشاؤمية والعدمية البيروقراطية.

ويرى علي عزت بيجوفيتش أن الفلسفات والرؤى التشاؤمية العدمية تظهر في المناطق الغنية (المتقدمة) في العالم (هنريك إبسن، مارتن هايدجر، ألبير كامو، صمويل بيكت، يوجين أونيل، إنجمار بيرجمان، أنطونيوني). وهي ظاهرة تستحق التسجيل. فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة الانتصارات المستمرة في عالم المادة، ومع هذا نجد أن الأدب الغربي الحديث أدب تشاؤمي عدمي يتحدث عن الضياع الإنساني والبؤس الفكري والأخلاقي والعنف والوحشية والخواء النفسي.

ويفسِّر علي عزت بيجوفيتش هذا بأن العلم لا يتعامل إلا مع العالم المادي ويدور

في إطار نماذج مادية، ولذا فهو يمدنا ببيانات صلبة عن وفرة السلع ومعدلات الإنتاج بالجملة وعن الطاقة والقوة البشرية. أما الأدب والفلسفة فهما يدوران في إطار نماذج إنسانية مركبة ويصلان إلى خبايا النفس البشرية، ولذا فهما بدلاً من الفوز المادي يجدان الهزيمة. ويرى علي عزت بيجوفيتش أن العدمية تعبير عن مقاومة الإنسان للحضارة ذات البعد الواحد وعن رفضه للعالم المادي الحديث لأنه عالم ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه، فهو عالم خالٍ من الغائية تمامًا، وهي تعبير عن قلقه وعدم رضاه. والقلق ـ بجميع درجاته ـ فيما عدا نتيجته ـ هو خلق ديني. فالعدمية والدين يريان الإنسان غريبًا في هذا العالم، فهو في العدمية غريب ضائع بلا أمل، أما في الدين فهناك أمل في الخلاص. والعدمية ليست إنكارًا للألوهية ولكنها احتجاج على غيابها واحتجاج على غياب الإنسان واحتجاج على حقيقة أن الإنسان (الرباني ـ الإنسان الإنسان) غير ممكن أو غير متحقق، فما تحققه الحضارة الحديثة المادية شيء غير إنساني.

«إن العدمية والدين يمثلان إنكارًا للمادية ومحاولة النظر فيما وراء القبور (المادة)، كما يمثلان البحث المجهد عن طريق خارج هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريبًا. هذه الأفكار مشتركة بينهما، فالبحث العدمي هو بحث عن الإله ينتهي بالفشل ولكنه يصبح بحثًا دينيًا من حيث إنه يعني رفض الرؤية المادية الواحدية للحياة الإنسانية. ولكن ليس كل بحث ينتهي باكتشاف، فالعدمية ضرب من خيبة الأمل في «العثور على معنى في العالم، فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد وإذا كان الإنسان مجرد مادة وتراث».

ويكمن الفرق بين العدمية والدين في أن العدمية لا تجد طريقًا للخلاص وتكتفي بالاحتجاج الطفولي بتدمير الذات والموضوع، بينما يذهب الدين إلى أنه قد وجد الطريق. فالعدمية هي إلحاد يائس. ويخلص بيجوفيتش من هذا إلى أنه يجب مراجعة فكرة العلم (المادي) الخاطئة عن الإنسان. فما دامت الحضارة العلمية المادية عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية والمعنى فلا بد أن تكون فكرتها عن الإنسان (وأصله) خاطئة، وهو ما يعني أن فكرة الدين عن الأصل الرباني للإنسان هي البديل الوحيد للعدمية.

الفصل الخامس

الهجوم على الإنسان (٢): شوبنهاور ونيتشه

شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠)

فيلسوف ألماني عدمي تُعد فلسفته بداية الدخول في مرحلة السيولة الشاملة. والحركة الأولى في فلسفة شوبنهاور الحلولية الكمونية المادية هي تمركز كامل حول الذات، فهو يبدأ كتابه «العالم كإرادة وفكر» بعبارة: «العالم هو فكرتي أنا عنه». وبدلًا من مقولة ديكارت: «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، فإن شوبنهاور يقول: «أنا أريد بحرية مطلقة، إذن فأنا موجود». وهو يتحدث عن وعي داخلي باطني لدى كل واحد عن نفسه كإرادة، وهو وعي أولي لا يمكن رده إلى علة أخرى. وهذا الوعي بأنفسنا كإرادة يختلف عن وعينا بأنفسنا كجسم (أي أن ثمة مسافة بين الإرادة والجسد وثمة ثنائية). والنظم الكمونية العضوية تتجه دائمًا نحو تضييق المسافات وسد الثغرات وإلغاء الثنائيات. ولذا، نجد أن شوبنهاور يؤكد أن عمليات وحركات الإرادة هي التي تنتج عمليات وحركات الجسم، فالجسم والإرادة شيء واحد، وما الجسد سوى تموضع للإرادة، فما أريده وما أفعله هما نفس الشيء (ولنلاحظ هنا السمة الأساسية للسيولة الشاملة: محاولة إلغاء المسافة بين الذات والموضوع وتجاوزهما إلى عالم لا ثغرات فيه ولا انقطاعات).

ولأن عالم شوبنهاور عالم حلولي كموني كامن، لذا فإن التمركز حول الذات يؤدي إلى تمركز متطرف حول الموضوع، إذ يعمم شوبنهاور مفهوم الإرادة هذا على العالم بأسره، فيقول إن العالم إرادة؛ فثمة إرادة منبثة في كل أرجاء الوجود، قوة حيوية

مكافحة مثابرة متحكمة في الكون، متحركة وفاعلة من تلقاء نفسها، توجه الإنسان بما تلقي عليه من أوامر، فهي المبدأ المادي الواحد الكامن في المادة الدافعة لها. وكل الأشياء التي نعرفها في الطبيعة، من قوى وطاقات تنتج أفعالًا وتأثيرات، إنما هي أشكال تتجلى فيها هذه الإرادة الشاملة في العالم (وفكرة الإرادة مستمدة من فكرة طبيعية/ مادية، وهي فكرة القوة أو الطاقة).

والإرادة الشاملة ليست مبدأ عاقلًا منظمًا يستهدف غايات محددة ويسير نحو تحققها تبعًا لخطة مرسومة (كما يتصور هيجل) وإنما هي اندفاع أعمى وقوة طاغية لا ضابط لها ولا نظام. والعقل والروح والذكاء، كلها، إن هي إلا أدوات في أيدي هذه القوة الغاشمة، فالطبيعة في حالة صراع لا نهاية ولا معنى له (ولذا فإن رمز الطبيعة هو الدائرة لأنها تعبر عن التكرار الذي لا معنى له). والتاريخ كله تجسد لها، ولذا فهو خالٍ من المعنى ليس له نهاية سوى الموت المحتوم (وبذا يكون قد ولى عهد الكل المادي الثابت المتجاوز ذي الغرض المحدد والنهائيات المحددة والثنائيات الصلبة).

ونحن حين ننظر إلى العالم «فإننا نفهمه طبقًا لما يحويه من إمكانات قابلة للاستخدام، أي باعتبار الوسائل الممكنة لإشباع الإرادة. فـ«علاقة العلية» (causal relation) إرادة، والمعرفة نفسها وسيلة للإرادة تتوسل إليها لبلوغ صور أرفع وأقوى للحياة، والمعرفة العلمية هي وسيلة لإشباع حاجاتنا ورغباتنا وإرادتنا.

والإنسان جزء من هذا الكون «فنحن كلنا أجزاء من حقيقة كونية واحدة لا تنقطع، رغم أن وجودنا في زمان ومكان يظهرنا بمظهر الكائنات المنفصلة». ومع هذا، فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يحاول إخفاء إرادته في قناع من الميتافيزيقا (فيتحدث عن الموضوعية والدين والأهداف النبيلة وما شابه) ولذا يسميه شوبنهاور «الحيوان الميتافيزيقي». والمطلوب الآن الإبقاء على الحيوان وإلغاء الميتافيزيقا (وهذا هو حجر الزاوية في مرحلة السيولة الشاملة)، وتصفية هذه الثنائية، ولذا فإن وظيفة الفلسفة هي أن تجعل الإنسان الفرد يدرك أنه ليس شيئًا في ذاته (بالألمانية: Ding an sich) وإنما مجرد ظاهرة تابعة (بالإنجليزية: «إبي فينومنون» epiphenomenon) فهو لا شيء، بل والأشياء كلها وفي كل العصور أشباح وأوهام (العداء المتطرف للكون).

ويمكن للإنسان أن يحقق هذا الإدراك الذي سيقضي تمامًا على الميتافيزيقا بالقضاء على فكرة الكثرة والفردية، وعلى فكرة الهوية المحددة والكيان الثابت للظاهرة (الموضوع) وللفرد (الذات)، وأن يتخلص الإنسان من إحساسه بتميزه كفرد وشخصية له إرادة مستقلة، فشعور كل شخص بفرديته هو مبعث الأنانية وبالتالي مصدر الشرور جميعًا (ولنا أن نلاحظ كيف بدأ فيلسوف الإرادة بتأكيد الذاتية المطلقة وكيف ينتهي بالدعوة إلى الهروب من أي شخصية وتميز فردي). ويجب على الإنسان أن يدرك الفكرة الشاملة الواحدة الكامنة خلف الظواهر وأن يعرف أن الموجودات كلها تكون وجودًا واحدًا.

ويمكن للفن أن يساعدنا على تحقيق هذا الإدراك إذ إنه يحقق لنا التجرد من الأهداف والغايات والرغبات والقلق والذات الفردية والمصلحة الشخصية لنذوب في الإرادة الشاملة ولنخضع للإرادة الكلية ولنتجاوز كل شيء. ويرى شوبنهاور ـ لهذا السبب ـ أن الموسيقى هي أفضل الفنون، فهي تستغني عن كل الصور المكانية وتتخذ صورة الزمان وتعبر عن أفعال اللذة، فليست الموسيقى صورة لظاهرة من الظواهر لكنها صورة الإرادة الشاملة نفسها.

وهذا هو «الحل النهائي» والحقيقة الوحيدة: أن يتبنى الإنسان واحدًا من أكثر النظم حلولية وكمونية وهو البوذية (بعد أن انفصلت عن بوذا واكتسبت مضمونًا حلوليًّا متطرفًا). فالبوذية فيها إماتة للإرادة (أساس الشر كله) والخلاص الكامل من إرادة الحياة. وعلى الفرد أن يقطع كل علاقة بالأشياء الأرضية وتتوقف عنده كل رغبة في المشاركة في الدنيا، أي أن نصل إلى حالة النرفانا، أي محو الفردية تمامًا في حالة الوحدة الكاملة مع الوجود في مجموعه. ويرى شوبنهاور أن تدفق الفلسفة الهندية (أي الحلولية الكمونية الكاملة) على أوروبا قد يُحدث في معرفة الأوروبيين وتفكيرهم تغييرًا عميقًا.

نيتشه

فيلسوف علماني عدمي ألماني، أول من عبر بشكل منهجي وصريح عن النزعة

التفكيكية في المشروع التحديثي والاستناري الغربي الذي يدور في إطار العقلانية المادية، ومن ثَم فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع. وقد كان ابنًا لواعظ بروتستانتي. درس نيتشه الأدب الألماني والديانات وفقه اللغات الكلاسيكية، وعُين أستاذًا لهذه المادة الأخيرة في بازل بسويسرا حيث أصبح من المواطنين السويسريين. خدم لفترة قصيرة في الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠ ـ ١٨٧١) في الجانب البروسي، وعاد إلى بازل بصحة متدهورة، ثم نشأت صداقة بينه وبين الموسيقار فاجنر سرعان ما انتهت حين تصالح فاجنر مع الإمبراطورية الألمانية الناشئة التي كان نيتشه يمقتها. تأثر بفلسفة شوبنهاور وكتاب لانج «تاريخ المادية». اعتلَّت صحته نظرًا لإصابته بالزهري، فعاش في شبه عزلة، وأصحبت عيناه نصف ضريرتين، وكانت تنتابه نوبات صداع حادة وآلام جسمانية متعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ الناقد الدنماركي ورج براندز (المولود باسم كوهين) في إلقاء محاضرات عنها في كوبنهاجن عام ١٨٨٨. واكتسب نيتشه شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك، وأصيب بانهيار عقلي وجسماني في يناير ١٨٨٩، وبقي مجنونًا حتى وافاه الأجل (ولعله قد يكون مفيدًا من الناحية التفسيرية دون أي انحراف عن أسس البحث العلمي أن نطرح تساؤلًا بخصوص علاقة مرض نيتشه بفلسفته، خصوصًا أنه مرض سري، أدى إلى خلل عقلي، ومثل هذه الأمراض السرية لم تكن على ما يبدو أمرًا غير مألوف في القرن التاسع عشر، إذ أصيب بعدواها عدد لا بأس به من أعضاء النخبة الحاكمة والثقافية في أوروبا ومن بينهم هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية، كما أن فوكوه وريثه الحقيقي مات هو الآخر من جراء مرض الإيدز).

ومن أهم مؤلفاته: «مولد المأساة» (١٨٧٢)، و«إنساني.. إنساني إلى أقصى حد» (١٨٧٨)، و«العلم المرح» (١٨٨٢)، و«ما وراء الخير والشر» (١٨٨٦)، و«أصل نشأة الأخلاق» (١٨٨٧)، ولكن أهم كتبه وأشهرها هو «هكذا تحدث زرادشت» (١٨٨٣) وهو من علامات الأدب والفكر الفلسفي الغربي.

ولفهم نيتشه لا بد أن نطل إطلالة سريعة على تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، ففلسفته تشكل لحظة تبلور وتحول داخلها في غاية الخطورة والأهمية، ولا يمكن فهم إشكالات الفلسفة الغربية المعاصرة إلا بفهم محورية فلسفة نيتشه. لقد بدأ تاريخ

الفلسفة الغربية الحديثة بظهور العقلانية المادية التي عبرت عن نفسها في بداية الأمر من خلال النزعة الإنسانية (الهيومانية) في عصر النهضة التي جعلت الإنسان الواعي مركزًا للكون وموضعًا للكمون، ولكن ظهر في الوقت ذاته فلسفة علمانية جعلت من المادة غير الواعية مركزًا للكون وموضعًا للكمون، وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الصراع بين الرؤيتين. وقد تطورت الفلسفة الهيومانية وصورة الإنسان ككائن قادر على التحكم في نفسه وعواطفه وعلى غزو الكون وتسخيره من خلال إعمال العقل، والعقل هنا هو شيء ما داخل الإنسان الفرد والجنس البشري ككل يجعله يكتشف القواعد الثابتة في الكون، فكأن العقلانية تفترض وجود ثبات في عقل الإنسان وقوانين ثابتة في الكون المتغير، بل وتفترض تماثلًا بين العقل والكون (والذات والموضوع). وقد تصاعدت هذه النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الثامن عشر، عصر العقل والاستنارة، حينما نجحت الفلسفة النقدية والتجريبية في أن تقضي تمامًا على الأساس الديني للمعرفة والأخلاق، وفي أن تجعل المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية. ولكنها، مع هذا، أسست نظمًا معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة مثل العقل والطبيعة البشرية، وبعض المطلقات العلمانية الأخرى (مثل الحتمية التاريخية ـ العقل المطلق ـ الإيمان بالتقدم.. إلخ).. وهي مطلقات تفترض وجود نقطة ثبات ما وتفترض وجود مركز للكون. كما تفترض وجود حقيقة ثابتة وكليات تشير بدورها إلى الكل الذي لا يرد إلى الأجزاء، مما يستدعي فكرة الأصل وما وراء الطبيعة والأساس الميتافيزيقي. ويعد هذا، بالنسبة لكثير من المفكرين الماديين الذين يتسمون بالصرامة، شكلًا من أشكال التخلف وفشلًا ذريعًا للفلسفة الغربية: أن تؤسس أنساقًا أخلاقية (تتسم بالثبات والمطلقية وبالتجاوز) بعد القضاء على الأخلاق المسيحية، وأن تفترض وجود معرفة يقينية للعالم الخارجي بعد القضاء على اليقين الديني، ففي هذا سقوط في الميتافيزيقا ومحاولة تحقيق التجاوز داخل إطار المرجعية الكامنة؛ وهو ما يعني استدعاء الأصول الربانية للإنسان بدلًا من أصوله الطبيعية المادية، ويشكل عودة للغيبية والثنائية (الدينية) التقليدية بعد أن أخذت شكلًا جديدًا، ذلك أن افتراض وجود مثل هذه الثوابت يتناقض مع الرؤية العلمانية والعقلانية المادية

الصارمة التي لا بد أن ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة/ المادة لا يتجاوزها.

لكل هذا، كانت الفلسفة الغربية الحديثة في انتظار فيلسوف يأخذ الخطوة المنطقية المتضمنة في النموذج المادي، ويحرر الإنسان من أي أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، ويحقق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي بأن يطهره تمامًا من «ظلال الإله» (على حد قول نيتشه)، أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادي والمباشر، ويحطم تمامًا ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (أي قبل نيتشه) مقدسًا وخيِّرًا وحقًّا وجميلًا ومطلقًا وكليًّا، ومن ثم يتم القضاء تمامًا لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق وحسب وإنما يتم القضاء أيضًا على أي يقين معرفي، بل وعلى مفهوم أو فكرة الأخلاق ذاتها، وعلى أي مركزية لأي كائن، إلهًا كان أم إنسانًا، بل وعلى فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء، أي أن العالم بذلك يصبح نسقًا سائلًا بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، ويصبح الإنسان بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية. وها هو جوهر الاستنارة المظلمة: تحطيم الأوهام الهيومانية وتوضيح العنصر التفكيكي الكامن في المقدمات الإنسانية الاستنارية العقلانية المادية، ويتم هذا لا بهدف تحرير الإنسان وإنما بهدف تحطيمه هو ذاته وتفكيكه كمقولة ثابتة مستقلة في عالم الطبيعة المتغير ورده إلى ما هو دونه. وهذه هي قمة الحلولية الكمونية: أن يصبح العالم مكتفيًا تمامًا بذاته، لا يوجد خارجه شيء ولا يوجد داخله مركز يمنحه التماسك والوحدة والنظام والمعقولية، أي أنه يصبح عالمًا سائلاً.

ومع تطور العلوم البيولوجية، ظهر أنه يمكن تحقيق هذا الهدف (تطهير الأنساق الفلسفية من كل القيم والثوابت والإحساس بها جميعًا) عن طريق تطبيق نماذجها العضوية على المجال الإنساني. وقد جاء داروين صاحب الغابة الشهيرة الرائعة (وهي كيان عضوي ويُرد إلى مبدأ واحد كامن في المادة يسمى «الحياة» لا يمكن فهم كنهه تمامًا) ويعبر عن نفسه من خلال صراع دائم من أجل البقاء، بقاء لا يحققه إلا الأصلح، أي الأقوى، فثمة حركة دائمة في هذه الغابة، حركة لا يمكن الحكم عليها بمعايير خارجة عنها وتحسم فيها الصراعات من خلال شيء كامن في كل مخلوق

أو فرد: أي قوته. وقد ظهر أن النماذج المعرفية والأخلاقية التي تدور داخل الإطار الدارويني ملائمة تمامًا للمجتمع الغربي ولرجل أوروبا النهم في منتصف القرن التاسع عشر ـ عصر الإمبريالية والهيمنة على الكون وافتراس الإنسان والطبيعة. فهو نموذج يبرر عملية الغزو والافتراس باعتبارها تعبيرًا عن القانون الطبيعي المادي وعن نواميس الكون، أي أن تطور علوم البيولوجيا وتزايد الهيمنة الإمبريالية يشكلان الإطار المناسب لتصعيد معدلات العلمنة وللوصول بها إلى نقطة التحقق الكاملة.

وهنا ظهر نيتشه ـ ابن داروين وشقيق بسمارك (على حد تعبير جون ديوي) ـ الذي أنجز للفلسفة الغربية ما عجز عنه السابقون عليه، والذي طور رؤية معرفية علمانية إمبريالية لا ينقصها سوى الجيوش والدبابات. وتعود أهميته الحقة إلى أنه ساعد على استكمال الطفرة الفلسفية التي سيتحقق من خلالها النموذج العلماني المادي ويتعين ويتبلور، فأسس فلسفته انطلاقًا من كثير من المقولات الكامنة العدمية للرؤية المادية وأطلق عبارته الشهيرة: «لقد مات الإله»، ثم بذل قصارى جهده في أن يطهر العالم من أي ظلال يكون قد تركها الإله على الأرض بعد موته.

ويمكننا أن نتجاوز المضمون الديني الإلحادي المباشر لهذه العبارة لنحدد مضمونها ومن ثم تضميناتها المعرفية التي لا تشمل الإله وحسب بل وتشمل الإنسان والكون. ويساعدنا هايدجر في هذا حيث يقول: إن الإله بالنسبة لنيتشه هو «العالم المتسامي»، العالم الذي يتجاوز عالمنا (عالم الحواس)، الإله هو اسم عالم للأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية.

ويمكننا أن نقول إن العبارة تعني في واقع الأمر ما يلي:

١ ـ نهاية فكرة الإله المتجاوز والمفارق للمادة، المجاوز للطبيعة والتاريخ، الذي يمنح الكون تماسكًا وهدفًا نهائيًا، أي نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة. إنها حلولية كمونية كاملة.

٢ ـ إنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصيرورة.

٣ ـ كل هذا يعني إنكار فكرة الكل ذاتها، باعتباره كيانًا متماسكًا يعلو على الأشياء، أي إنكار فكرة المركز الكامن في المادة.

٤ ـ العالم، إذن، أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركز لها.

٥ ـ كل هذا يعني إنكار فكرة العام والعالمي والإنساني بشكل عام.

٦ ـ كل هذا يعني نهاية الميتافيزيقا، بل ونهاية فكرة الحقيقة، فالقضاء على بقايا الميتافيزيقا المتمثلة في الحديث عن الكل المتجاوز أدى إلى القضاء على الحقيقة.

وانطلاقًا من هذا، أعلن نيتشه أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية (أي أن بوسع العلم والعقل أن يحلّا محل الدين) هو وَهْم ليس إلا، وأن المركزية التي تخلعها الفلسفة الهيومانية على الإنسان مركزية زائفة، فهو كائن طبيعي ليس له أهمية خاصة. عند كوبرنيكوس، الإنسان يتقدم حثيثًا نحو التقليل من شأن الإنسان وقد أصبحت إرادته أن يقلل من شأن نفسه: «واحسرتاه»! أين إيمانه بكرامته وفرادته؟ أين اعتقاده بأنه لا يمكن أن يحل محله شيء في سلسلة المخلوقات؟ لقد ولى كل هذا بلا رجعة، فقد أصبح الإنسان حيوانًا بالمعنى الحرفي الكامل. هذا الإنسان كان في إيمانه يكاد يقترب من مصاف الآلهة، لكنه منذ كوبرنيكوس، يبدو أن الإنسان يدور في سطح مائل، ولذا فإن سقوطه يتسارع.. إلى ماذا؟ إلى العدمية؟ بل إن فكرة الإنسان ككائن مستقل، والذات الحرة المستقلة، هي وهم آخر. فالذات ليست سوى قناع ووهم ورثناه من عصر النهضة لنرضي غرورنا الإنساني. بل وأعلن نيتشه أن الطبيعة ذاتها لا قداسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة، والحديث عن أي مطلقية ـ من ثم ـ هو عبث، فكل الأمور مادية وكل الأمور المادية متساوية، وكل الأمور المتساوية نسبية. إن الفلسفة الحديثة الحقة (حسب تصور نيتشه، تلك الفلسفة التي تحققت فيها اللحظة العلمانية تمامًا) هي فلسفة تصدر عن فكرة موت الإله وإزالة ظلاله، أي اختفاء أي نقطة ثابتة أو صلبة أو أي مرجعية متجاوزة حيث يجب التحرك داخل إطار مادي طبيعي صارم يتسم بالسيولة الكاملة، إذ إنه يساوي بين الأشياء كلها ويسويها. وقد يكون من الأمور التي لها دلالة العبارة التي وردت في كتاب «هذا هو الإنسان»

(Ecce Homo) (١٨٨٨)[١]، وهو من أعمال نيتشه الأخيرة، حيث يقول: «إما أنا أو الإله» أو «إما الواحد أو الآخر». وفي عبارة شهيرة أخرى يتساءل نيتشه: «إذا كان الإله موجودًا فماذا أكون أنا إذن؟»، بمعنى أنه رأى أنه لا يوجد أمام الإنسان سوى طريقين اثنين: إما أن يتحقق الحلم الإنساني الهيوماني ونكون ما نريد ونستبعد الإله تمامًا، أو أن نسقط في العدم دون عزاء أو سلوى، ونقبل مصيرنا في صمت مأساوي. وقد أدرك نيتشه أن البديل الأول غير متاح، ومن ثم فلا مفر من الثاني، وقد أعلن نيتشه أن أكثر الضيوف بشاعة قد جاءنا، وأننا دخلنا مرحلة العدمية.

ويمكن القول أن البنية الأساسية لفكر نيتشه تأخذ شكل حركة من العالم الموضوعي الثابت المستقر الذي يخضع لمعايير أخلاقية ومعرفية خارجة عنه والذي يمكن للذات الإنسانية الثابتة المستقرة إدراكه إلى عالم متغير لا يخضع لأي معايير سوى تلك التي تنبع منه، عالم الكمون الكامل. هذا عالم ترد فيه كل المستويات المعرفية والأخلاقية إلى مستوى أدنى وأقل تحددًا وصلابة، هو الذات الإنسانية التي تُرَدّ بدورها إلى مبدأ واحد، فيذوب الجزء في الكل ويُرَدّ الكل إلى مبدأ واحد له أسماء عدة، وهو في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير مبدأ واحد كامن في الطبيعة/ المادة. وهو يأخذ شكل قوة تدفع المادة وتتخلل ثنايا العالم وتضبط وجوده، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب ولكنه فوق الإنسان أيضًا، نظام يحوي داخله مقومات حركته وكل ما يلزم لبقائه وفهمه. ورغم سريان هذه القوة في العالم، إلا أنه لا يتسم بأي توازن، فهو يتكون من مجموعة من القوى المتناحرة والمتصارعة التي ليس لها بنية واضحة، لأن المبدأ الواحد الكامن في العالم مبدأ غير عاقل لا يزودها بأي تماسك أو وحدة أو اتجاه أو غاية، ومن ثم فهو عالم صراعي تحكمه الصدفة والفوضى، عالم لا ثبات فيه لقيم أو مطلقات. ولعل السمة الأساسية لعالم نيتشه هي أن الإله بالمعنى المعرفي قد انسحب تمامًا منه وأن ظلاله لم يعد لها وجود. ولنقارن هذا العالم النيتشوي بعالم الفلسفات التقليدية والإيمانية بل وبعالم العلمانية

---

(١) صدرت أكثر من ترجمة عربية لهذا الكتاب، منها مثلاً: «فريدريش نيتشه»، «هذا هو الإنسان»، ترجمة علي مصباح (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣).

في مرحلة هيمنة الفكر الإنساني (الهيوماني) التي كانت لا تزال فيه ظلال الإله ممتدة في العالم:

١ ـ العالم التقليدي: عالم مركزه هو الإله (أو المطلق الإنساني، أي الجوهر الإنساني) المتجاوز له، الإنسان فيه (بسبب علاقته بالإله أو بجوهره الإنساني) جزء مستقل عن الطبيعة يختلف عن الحيوانات، فهو مادة وروح، الإنسان بسبب اختلافه عن الطبيعة يمكنه أن يعرفها ويتأمل فيها ويتجاوزها، كما يمكن أن تقوم منظومات أخلاقية متجاوزة لحركة المادة يحتكم إليها الإنسان.

إن ما يسم هذا العالم هو أن الإله (أو الجوهر الإنساني) هو مركزه المتجاوز له، ولذا فإن ثمة مسافة تفصل بين الإله والطبيعة تنعكس في العالم على هيئة مسافة بين الإنسان والطبيعة وفي سلسلة من الثنائيات: مادة/ روح ـ فعل مباشر/ تأمل ـ خير/ شر ـ سبب/ نتيجة ـ جميل/ قبيح.

٢ ـ عالم نيتشه: عالم انسحب منه الإله تمامًا (أو حل في المادة تمامًا وذاب فيها فأصبح العالم بلا مركز). الإنسان إذن جزء من المادة/ الطبيعة، لا يوجد أي فارق جوهري بينه وبين كل الكائنات الطبيعية الأخرى مثل الحيوانات، فهو جسد وغرائز الإنسان لا يمكنه أن يعرفها ولا يتجاوزها لأنه جزء من الطبيعة (فالجزء لا يمكنه أن يحيط بالكل أو أن يتجاوزه)، ولا يمكن ظهور منظومات أخلاقية متجاوزة لحركة المادة، فالإنسان هو جزء من هذه الحركة خاضع لها.

إن السمة الأساسية لعالم نيتشه هو تصاعد معدلات كمون المركز في المادة إلى أن يختفي تمامًا، الأمر الذي يعني اختفاء المسافة بين الخالق ومخلوقاته، وبين الإنسان والطبيعة. وينجم عن هذا استحالة المعرفة والأخلاق، فيصبح الجسد روحًا، ويصبح الفعل المباشر هو الفعل الوحيد الممكن، ويصبح الخير هو الشر أو تنتفي ثنائية الخير والشر، بل وتنتفي ثنائية الإنسان والطبيعة، بل وكل الثنائيات الأخرى، مثل ثنائية الثابت والمتغير، ويظهر عالم في حالة سيولة شاملة؛ سيولة لا تفصل بين مجال وآخر وإنما تتخلل في كل المجالات الممكنة (الطبيعة والإنسانية).

وحينما تختفي المسافات تمامًا يصبح العالم كلاً عضويًا واحديًا مصمتًا مغلقًا لا

مركز له، لا يشير إلا إلى ذاته، ولا توجد فيه أي حدود تفصل بين الأشياء، فتصبح المعرفة مستحيلة والأخلاق كابوسًا بل وتختفي الهوية ذاتها في العالم السائل الذي لا توجد فيه حدود أو ثوابت، فتصبح الأنا «هو» ويصبح الهو «أنا»، ويصبح المقدس نسبيًّا والنسبي مقدسًا والدال مدلولاً والمدلول دالاً، ويظهر عالم ما بعد الحداثة.

وما يميز نيتشه عمن سبقوه من الفلاسفة أنه يقابل هذه العدمية الكامنة في موقفه المادي بغنائية متشائمة عبثية مأساوية، تختلف تمامًا عن الغنائية المتفائلة للأناشيد الإنسانية (الهيومانية) التي عزفها الإنسان الغربي منذ عصر نهضته حينما قتل الإله (أو نحاه جانبًا) وأعلن أنه في مركز الكون وأنه قادر على إعادة صياغته وتسخيره دون سدود أو قيود. وحيثما بدأ مشروعه الاستناري التحديثي بتفاؤل شديد لا تشوبه أي شوائب ولا تعكر صفوه أي أحاسيس مظلمة. وفي كتاب «العلم المرح»، في مقطع بعنوان «المجنون»، حين يعلن المجنون موت الإله، فهو لا يعلن اكتشافه في حبور وغبطة وإنما يعلنه وهو يجري في السوق صارخًا يتألم معلنًا «مقتل الإله» (لقد تلاشى الإله؟ بل أقول لكم نحن الذين قتلناه ـ أنتم وأنا.. كلنا قتلة)، ويسأل أسئلة تدل على حزنه المجنون على اختفاء الإله: كيف تمكنا من فعل ذلك؟ كيف شربنا كل ماء البحر؟ من ذا الذي أعطانا الإسفنجة التي مسحنا بها الأفق كله؟ ماذا كنا نفعل عندما فككنا الأرض عن شمسها؟ إلى أين نتحرك الآن؟ بعيدًا عن كل الشموس؟ ألسنا في حالة سقوط دائم؟ إلى الخلف، إلى الجنب، إلى الأمام، في كل الاتجاهات؟ ألا يوجد طريق إلى فوق أو إلى أسفل؟ إنها أنشودة من اكتشف الاستنارة المظلمة وعرف أن عصر ما بعد الحداثة والدوال الراقصة والتفكيك الكامل على وشك الإطباق على الجميع.

أنطولوجيا نيتشه

أعلن نيتشه، إذن، ظهور عالم يتسم بالسيولة، اختفى فيه مفهوم الوجود الثابت المستقر أساس كل الفلسفات الغربية، الدينية واللادينية. لكن نيتشه، مع هذا، يرد الكون بأسره إلى مبدأ سماه «الحياة»، متفقًا في هذا مع شوبنهاور وغيره من فلاسفة

العصر الذين تبنوا استعارة عضوية في رؤيتهم للكون. ولكن نيتشه يختلف عن شوبنهاور، الذي قال بأن الكائنات تتولد للبقاء وأن الحياة هي إرادة الحياة. فنيتشه يرى أن الوجود هو فعلًا الحياة، وأن الحياة هي فعلا إرادة، ولكن الإرادة هي إرادة القوة وتقديسها. ويعرف نيتشه القيمة بأنها أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصل أو يستولي عليه، فالحياة لا تستطيع أن تحيا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو وليس مجرد البقاء، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة في الاقتناء، وهي التغير والصيرورة بلا ثبات (غابة داروين الرائعة). وما دامت الحياة نموًّا ورغبة في الاقتناء، وفي المزيد من الاقتناء، فإنها محتاجة إلى شيء آخر خلافها وخارجها كي تتحقق. فكأن الحياة، إذن، إرادة استيلاء على الآخرين، إرادة سطوة واستغلال. وبمقدار شعورنا بالحياة وبالقوة (والحياة مترادفة مع القوة) يكون إدراكنا للوجود، فإرادة القوة هي جوهر الحياة وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود، فالحياة إن هي إلا صراع وتقاتل ودماء.

وإرادة القوة هي التي تحرك الأفراد والتاريخ والصراعات العسكرية والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثورات الأخلاقية والجمالية والعلاقات بين الأفراد (بما في ذلك أكثرها خصوصية وحميمية). وهي كلها صراعات لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الصراع اللامتناهي بين إرادات مختلفة، تلك الإرادات التي تنبع منها أشكال مختلفة للهيمنة. إن إرادة القوة، بهذا، أصبحت الركيزة الأساسية لفلسفة نيتشه وأصبحت مرجعيتها النائية والأساس الأنطولوجي والأخلاقي الثابت لنسق فلسفي ينكر الثبات ويعلي من شأن الصيرورة باعتبارها الثابت الأوحد، أي أن القوة هي ميتافيزيقا نيتشه الخفية ونقطة الثبات التي تحل محل فكرة الوجود أو العقل في الفلسفة التقليدية، ومحل فكرة الصدفة في الفلسفات الطبيعية/ المادية. وهي لا تختلف عن كل من الصدفة أو الطبيعة/ المادة في ماديتها وعبثيتها ولكنها تختلف عنهما في درجة الكمون. فالصدفة والطبيعة/ المادة لهما وجود موضوعي، أما القوة فهي وجود ذاتي موضوعي يعبر عن سيولة الذات المادية المتغيرة والموضوع المادي المتغير وعدم تحددهما.

الفكر في تصور نيتشه ليس انعكاسًا مشوهًا للواقع ولا محاولة اجتهادية لتفسيره وإنما هو تعبير عن إرادة القوة. ويذهب نيتشه إلى أن ثمة مبادئ للفكر والمنطق تستند إليها المعايير التي يصوغها الإنسان ويقرر حسبها ما هو حقيقي زائف وما هو صواب وخطأ (مثل: الذات ـ الموضوع ـ الجوهر ـ الكل ـ الشيء ـ العلية ـ السبب والنتيجة ـ الشكل والمضمون ـ الغائية ـ الوجود الواقع الثابت والمستقر ـ تساوي الأشياء المتشابهة ـ إمكان قياس الأشياء). هذه المبادئ ـ في تصوره ـ ليست أفكارًا بريئة من المصلحة أو التحيز، ولا ظاهرة ولا أصلية كما قد يتراءى لأول وهلة، كما أنها أفكار ليست مادية تمامًا وإنما هي مجرد أوهام وأساطير وعقائد، وإستراتيجيات ابتدعها البعض ليهرب من حالة السيولة والصيرورة الدائمة.

العقل، إذن، وَهْم. فهو ليس شيئًا في ذاته وإنما مجرد تعبير عن عناصر متلاطمة في الواقع، فهو مجرد ظاهرة مصاحبة لظواهر أخرى (بالإنجليزية: «إبيفينومنون» Epiphenomenon). لكل هذا، لا يوجد في واقع الأمر عقل إنساني واحد وإنما هناك عدة عقول تتمايز بتمايز الظروف والإرادات. ومن هنا، يختلف الرأي بين العقول المختلفة إزاء الأمر الواحد، ولا يوجد عقل كلي يحكم الكون ويسوده فتصبح الظواهر والأحداث معقولة، فالعقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، والأنا المفكرة والذات الثابتة التي لها حدود واضحة وهَمٌ، إذ توجد دوافع كثيرة مظلمة لا يدركها حتى صاحبها رغم أنها تحدد سلوكه، وذلك رغم كل عقلانيته الظاهرة.

ثمة صيرورة كاملة في الواقع ولا يوجد عقل إنساني متكامل شامل، والمنطق ليس نتاج ملاحظة الواقع وإدراك تماثل الحالات، والفكر ليس ثمرة الرغبة في معرفة الحقيقة. ولكن لماذا ظهرت الأفكار الكلية الثابتة ومقولات المنطق؟ يرى نيتشه أن سر ظهورها أنها أساطير وأوهام وعقائد تعود بالنفع على أصحابها، فتبني مثل هذه الأفكار يزيد فرص الغزو والبقاء والسيطرة والامتلاك بالنسبة لهم. أما من رفضوا هذا الوهم واستمروا في التعامل مع الواقع باعتبار أن كل ظاهرة فريدة، فقد هلكوا ـ

وهكذا ظهر مفهوم الجوهر الثابت، وهو فكرة أساسية لقيام المنطق ولكنها ليس لها أي أساس في الواقع الموضوعي المادي.

وبذلك، فقد أخذ نيتشه خطوة حاسمة إذ خلع النسبية والسيولة المعرفية على كل شيء، على الحقيقة الموضوعية وعلى الذات المدركة، مفترضًا وجود أصل حقيقي (بناء مادي تحتي) وهو الفعل المباشر والغريزة والنزوع البيولوجي الخام للبقاء والقوة، ثم يأتي بعد ذلك الفكر (بناء فكري فوقي) الذي لا يشاكل الواقع وإنما يشكل مسوغًا وتبريرًا لسلوك صاحب الفكر ولأفعاله المادية الغريزية المباشرة النابع من حيويته وكيانه البيولوجي، وهي أفعال بسبب مباشرتها مكتفية بذاتها، فهي كالكائن الحي الذي لا يخضع إلا لقوانينه الداخلية، أو كالذرة التي تندفع بقوتها الذاتية في أي اتجاه تشاء ولا تهيب بأي شيء خارجها (ولنلاحظ أن الفعل المباشر لا يتسم بأي ثنائية ولا توجد فيه فراغات، فهو نظام مغلق تمامًا مثل عقل الإنسان، وهو أيضًا كيان منغلق على ذاته لا علاقة له بالعقول الأخرى).

وقبولي لفكر آخر هو مجرد إذعان لإرادة القوة المنتصرة وليس فعلًا عقليًّا، ولا توجد حقائق وتفسيرات لها وإنما توجد تفسيرات وحسب هي في واقع الأمر تعبر عن توازن القوى.

إن ما هو موصوف بالمعرفة أو الحقيقة هو منظور وحسب، وهو لا يتماثل مع الواقع أو يقترب منه وإنما يعبر عن مدى نجاح إرادة القوة في فرضه، ونجاحه في أن يفرض نفسه يعني أنه حقيقي (فالناجح هو الحقيقي والفاشل هو غير الحقيقي). هذا الفكر الذي لا يستند إلى منطق وإنما يستند إلى منطق القوة هو ما يسميه نيتشه الحقيقة الديونيزية (الحقيقة التي يؤمن بها الإنسان الأعلى) وهي حقيقة تحاول أن تهرب من محاولة التفسير وتقبل بحقيقة نهائية وحيدة مأساوية: الصيرورة الدائمة والتعددية اللانهائية.

المنظومة الأخلاقية عند نيتشه

الإنسان إنسان طبيعي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ليس له أي صفات

متجاوزة للطبيعة، مكتف بذاته تمامًا، وهو ليس في حاجة إلى أي قيم عليا ولا يستمد أي شيء من عالم متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة، وهو إنسان ليس له عقل مسبق (a priori) وليس له روح خالدة ثابتة مفارقة لجسده الفاني الذي يوجد في حالة صيرورة، ولكن، مع هذا، تظهر منظومات أخلاقية. وهذه المنظومات الأخلاقية لا تختلف البتة عن المنظومات المعرفية، فالأخلاق تذوب في رمال النسبية المتحركة التي تبتلع كل شيء، فالبشر لا يستخدمون الأخلاق إلا لتبرير أفعالهم، فالأصل هو الفعل، وما الأخلاق سوى التبرير والتسويغ، فالقيم إن هي إلا جزء من العملية الإبداعية للإنسان وحركيته (الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه). ومن ثم، فإن بوسع الإنسان أن يضفي أي معنى يشاء على الكون بأي طريقة يراها، فالمعنى مرتبط بالهدف والهدف مرتبط بالنتيجة وبالفعل: سلسلة عضوية متلاحقة لا يفصل بين حلقاتها فاصل، والأخلاق هي معايير صنعها الإنسان لهدف معين، وفي وسعه أن يبدلها إن شاء وأن يضع لنفسه هدفًا آخر، فالأخلاق مرتبطة بالنتيجة وبالفعل، أي أنها هي الأخرى حلقة في السلسلة المتلاحقة (وهذا هو جوهر الفلسفة البرجماتية). في هذا الإطار، يمكن فهم منظومة نيتشه الأخلاقية غير المتجاوزة للمادة، فهو يرفض ابتداءً التمييز بين الخير والشر، لأنه تمييز يفترض وجود قيم ثابتة خارج الإنسان يمكن للإنسان أن يحتكم إليها، وهو تمييز يعود إلى تلك الأخلاقيات الدينية التي أزاحت القيم الطبيعية باعتبارها مصدرًا حقيقيًّا للمطلقية والأساس الراسخ لكل أخلاق. ويقرر نيتشه إعادة تقييم القيم، أي أنه يعود بالقيم إلى أصلها الطبيعي المادي، فيرفض أي ثبات أو مطلقية وأي وجود للعالم الخارجي.

مفهوم السادة والعبيد

يطرح نيتشه رؤيته لأصل الحضارة والأخلاق، فيبين أن الحضارات الكبرى قد نشأت حينما ظهرت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء (وحش نيتشه الأشقر الشهير) كانت تجوب الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهادي وتُغير على كل الأراضي التي مر بها، وعلى هذا النحو

الصراعي الدارويني الحيواني الرائع البسيط نشأت الحضارة اليونانية والرومانية والجرمانية، وعلى هذا النحو استمرت هذه الحضارات إذ إنه كلما مرت هذه الطائفة المفترسة «الشقر» (المرتبطة بالطبيعة الملتصقة بها) على شعب من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطانها، واحتقرته، وباعدت بينها وبينه من مسافات، مكونةً طبقة خاصة متمايزة، وأخذت لنفسها شرعة من القيم والأخلاق تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها وتضمن هذه الطبقة لنفسها الاستمرارية والشرعية والسطوة بالحفاظ على قوتها الجسمية والصحية، فهي تعنى بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وبوجه عام كل ما يكشف عن حيوية فياضة، وهذه الطائفة هي الأقلية دائمًا، وهي تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. والطبيعة الحلولية الوثنية العميقة لهذه الطبقة الطبيعية الشقراء المفترسة تظهر في حديث نيتشه عن أعضاء هذه الطبقة بأنهم يقدسون التقاليد والماضي ويتخذون من ذكرياتهم مجالًا للتفاخر وينبوعًا للقوة، أي أنه، ككيان معنوي ملتف حول ذاته، نصب نفسه مرجعية ذاته، هذا الالتفاف حول الذات يظهر في أن عبادتهم تأخذ شكل توقير الأجداد وتقديم القرابين لأرواحهم، ولا يلبث هؤلاء الأجداد أن يصبحوا الآلهة التي يعبدها أعضاء هذه الطبقة المفترسة. وعضو الطبقة الأرستقراطية، في عبادته للآلهة من أسلافه، يقدس صفاته النبيلة نفسها، أي أننا قد وصلنا إلى أرض القومية العضوية حيث يصبح الإنسان هو العبد والمعبود والمعبد وتتوثن الذات ويظهر الرايخ الثالث.

انطلاقًا من هذا التصور، يُقسَّم البشر إلى أقوياء وضعفاء، يحوي كلٌّ داخلَه معايير الحكم عليه، ومن ثم يوجد نوعان من الأخلاق: أخلاق السادة الأقوياء التي يبررون بها أفعالهم المباشرة وقيم العبيد الضعفاء التي يحاولون ـ هم أيضًا ـ عن طريقها تغطية عجزهم وتحقيق البقاء. والسادة قادرون على الفعل المباشر، فهم يتسمون بالقوة والاعتزاز بها، كما يتسمون بغريزة السيطرة وحب الغزو والمخاطرة، يحتقرون الرحمة، ويجدون النعيم في الانتصار والتدمير ويشعرون بسرور عميق وهم يعذبون الآخر: كل سيد عالم قائم بذاته، فهو مرجعية ذاته، إنسان طبيعي متأله خالق نفسه،

عالم عضوي لا تتخلله مسافات ولا يتسم بعدم الانقطاع، كالمادة الصماء أو مثل قوى الطبيعة: كالعاصفة التي تهب وتقف شامخة وراء الخير والشر. فهو قوة محايدة لا تشعر بشيء (تخلص من الضمير ومن الشفقة والرحمة.. تلك المشاعر التي تطغى على حياة الإنسان الباطنية.. «اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم»). وهو حتى أمام العدم لا يشعر بالتشاؤم، فالتشاؤم يعني توقع المعنى وعدم العثور عليه، والإحباط يعني رغبة في التجاوز وفشلًا في تحقيقه، أما السادة فلا يشعرون بالتشاؤم لأنهم لا يتوقعون شيئًا، شأنهم في هذا شأن العناصر الطبيعية.

وقبل أن نسترسل في الحديث عن أخلاقيات الضعفاء، يجب أن نتوجه إلى بعض الصفات الحميدة التي ينسبها نيتشه للسادة، فهي تشكل - في تصور البعض - نوعًا من التسامي وإطارًا جيدًا لظهور منظومة فلسفية حديثة. فالأرستقراطي السيد يشمئز من الضعة وجميع أنواع الاستخذاء وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه، من نفاق وملق. وهو لا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهنة، ويميل إلى العفو عن الآخرين لا لأنه يحب العطف ولكن لأن قوته غريزة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين (كالطبيعة المتدفقة). ومع هذا، فإنه لا يقبل مطلقًا العفو من الآخرين لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون، وهو يطلب من نفسه أكثر من الآخرين، وهو ينتصر على نفسه وعلى أفعاله ويوجهها.

ولكن هل تمثل هذه الصفات تساميًا بالفعل؟ في تصورنا أنه لا يوجد تسام أو تجاوز لأخلاق الوحوش الشقر المفترسة، فكل صفات الأرستقراطي تزيد من مرجعيته الذاتية الكامنة، ومن ثم فلا يوجد أي مقاييس خارجة عنه، بل يظل هو المطلق ذاته، ومن ثم لا يمكن محاكمته. كما أن كل شيء في الأرستقراطي مرتبط بالقوة، فهو حين يعفو فهذا ناجم لا عن حب لأخيه الإنسان أو أي منظومة خلقية متجاوزة له (فمفهوم الأخوة مفهوم غير طبيعي غير مادي) وإنما ناجم عن تدفق غريزي في القوة، أي عن مزيد من الطبيعية والوحشية والإمبريالية، والعطف ليس اختيارًا أخلاقيًّا حرًّا، وإنما سلوك بيولوجي طبيعي، أي أنه سلوك يتجاوز الخير والشر ولا يتسم بأي تعال أو تسام.

والسادة أقلية والعبيد هم الأغلبية، والعبيد غير قادرين على الفعل المباشر، ويسمون عجزهم هذا «الصبر» أو «الإحسان» أو «الطيبة»، وهم مسالمون متواضعون لا مطمع لهم في غزو، ولا رغبة لهم في سيادة؛ يؤثرون السلامة ويبتعدون عن المخاطر، ويسمون حاجتهم إلى الآخرين وعجزهم عن الاعتماد على النفس «رحمة»، فكل عبد في حاجة إلى الآخرين ولا يكتفي أبدًا بذاته. ولإخفاء عجزهم والتعويض عنه، ابتدعوا أخلاقيات الضعفاء هذه، فأخلاقهم إن هي إلا نتيجة الذَّحْل (الحقد ـ الثأر): أي الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان ولم يستطع أن يردها أو أن يتشفى ممن قدمها لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فيتحول الشعور إلى طاقة مكبوتة تعبر عن نفسها من خلال قنوات غير القنوات الأصلية الطبيعية ومقابلة العمل بالمثل، فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة. ولكن تبني أخلاق الضعفاء قلب الدنيا رأسًا على عقب، لأن الأقوياء الذين في مقدورهم أن يرقوا بالجنس البشري اضطروا إلى الخضوع للضعفاء والتخلي عن واجبهم نحو تنمية قدراتهم، الأمر الذي أدى إلى توقف الجنس البشري ككل عن الرقي. وهناك نقط هامة في تاريخ البشر انتصرت فيها الثقافة العقلية، أي ثقافة الضعفاء من الحاسبين المحاسبين، ففي الحضارة اليونانية قبل سقراط، كانت هذه الحضارة حضارة عدمية متشائمة، ثم جاء سقراط فكان علامة على انحلال الخلق اليوناني إذ إن قوة الجسد والروح القديمة أصبحت يُضحى بها شيئًا فشيئًا من أجل ثقافة عقلية مشكوك فيها، وهي تتضمن انحطاطًا شديدًا في قوى البدن والعقل. لقد جاء العلم وحلَّ محل الفن، وأصبح العقل بدلًا من الغريزة، وانتصرت الروح الأبولونية على الروح الديونيزية التي هي دعوة إلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود. ولعلاج هذا الموقف، يقترح نيتشه قلب القيم والمعادلات الأخلاقية، والعودة بالأخلاق إلى أصلها الطبيعي الوثني المادي. وعلى الإنسان أن يرفض الترادف المألوف غير الطبيعي بين الخير والشر والتراحم والرحمة ويطرح بدلًا من ذلك الترادف الطبيعي/ المادي بين الخير والقوة والغزو والغرور.

الإنسان الأعلى والمنظومة السياسية

صفت فلسفة نيتشه كل الثنائيات، وأنكرت وجود المركز، وأعلنت ظهور عالم

في حالة حركة وسيولة. ولكنها، مع هذا، عينت نقطة ثبات فيه هي إرادة القوة، والتي يجسدها أقلية من السادة الأقوياء. ولكن السادة أنفسهم تبتلعهم السيولة والصيرورة، فهم مجرد وسيلة لغاية أعلى، حبل مشدود بين الحيوان والإنسان (الأعلى الهدف النهائي من الوجود)، وهو صنو الإله أو المقابل الأرضي للإله، أو هو الإله الحيّ في التاريخ، المتجسد في مجموعة من البشر (الكلمة المطلقة والغاية النهائية).

ويذهب نيتشه إلى أن سعادة الأفراد وآلامهم وخيرهم وشرهم أمور تافهة يجب عدم الاهتمام بها حينما نتحدث عن الإنسان الأعلى ومستقبل الجنس البشري، فهدف الوجود الإنساني يجب ألا يكون تحقيق السعادة للأفراد وإنما تكثيف كل القوى للصعود بالإنسانية في سلم الارتقاء في الحياة وتحقيق كل الإمكانات الحيوية، إذ يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان، والبشر أجمعهم لم يخلقوا إلا ليكونوا بمثابة السلم له.

ويبدو أن نيتشه كان يحدد هدفه في البداية على أنه الجنس البشري بأسره، وأن الإنسان الأعلى سيولد من البشر أجمعين، ولكن يبدو أن طبقة السادة وحدها هي المرشحة أن يولد منها الإنسان الأعلى، ولذا يجب توظيفها هي وحدها في هذا الشأن. وأهم آلية لتوريد الإنسان الأعلى هي أن تقوم القلة الأرستقراطية (السادة) بنبذ الأديان التي تنفر من الحياة الأرضية (الطبيعة/ المادة) والتي تنقل البشر من مواقع الحياة (الطبيعة المادية) إلى صور وتهاويم لعالم آخر، وتسلم منهم عناصر القوة وتبقيهم في حالة الضعف والمهانة. وكما أن ماركس كان يطرح صورة للمجتمع الشيوعي الجديد باعتباره صدى للمجتمع الشيوعي البدائي (فالنهاية لا بد أن تشبه البداية في الأنساق الدائرية العضوية)، كذلك فإن نيتشه يرى أن طبقة السادة عليها أن تعود إلى مجدها الغابر حينما كانت جماعات الوحوش الشقر المفترسة تعيش منفردة حسب قوانين الطبيعة. فالإنسان الأعلى، هذا الإنسان/ الإله إن هو إلا الإنسان الطبيعي، الطبيعي تمامًا المادي تمامًا، الذي يجسد إرادة القوة وتتجسد من خلاله، وهو على وجه التحديد الإنسان الطبيعي المادي الغربي الأشقر المفترس، رجل أوروبا النهم الذي التهم العالم في عصر الإمبريالية الغربية وأباد الشعوب ودمر الكون.

هذا الإنسان الأعلى لم يخلق ليعيش في دعة وسلام وطمأنينة، فواجبه أن ينمو ويحقق إمكانياته ويرتقي دونما شفقة على نفسه أو رحمة بالآخرين. وهو سيحقق ارتقاءه من خلال الاختيار الطبيعي متجاوزًا الخير والشر، ولكنه في ذات الوقت جزء من الغاية النهائية، أي تحسين الجنس البشري (الذي سيصبح في واقع الأمر الجنس الغربي الأشقر). إن الإنسان الأعلى يشبه، من بعض الوجوه، ملكة النحلات التي يقوم على خدمتها الشغيلة (الضعفاء والعبيد). ولكنها، مع هذا، ليس لها إرادة مستقلة، فهي يتم حوسلتها تمامًا مثل الشغيلة أنفسهم، فعالم النحل عالم دقيق رائع رتيب آلي رهيب، لا تتخلله أي ثغرات ولا يوجد فيه أي قيم متجاوزة للدورة الكونية أو البرنامج المقرر، يجري العمل فيه من أجل غاية مجردة تسمى الحياة أو الطبيعة أو الآلة الطبيعية التي تكرر نفسها (أو المجتمع النازي أو المجتمع العلماني النموذجي الذي تم ضبط إيقاعه تمامًا)، هذا الإنسان الأعلى المتجاوز للمادة والأخلاق هو جزء لا يتجزأ من نسق هندسي. وثمة إشارات مختلفة في كتابات نيتشه إلى تحسين النسل وتطوير الإنسان الأعلى، أي أن استعارة ملكة النحل لم تكن بعيدة تمامًا عن ذهنه. ومن الواضح أنه، مع موت الإله وسيولة الواقع واختفاء القيم، يموت الإنسان، إذ إنه يفقد مطلقيته (أي قدسيته) ومكانته الخاصة ويصبح شيئًا مثل كافة الأشياء لا تفصل بينه وبينها أي ثغرات، وإذا كان ثمة تميز فهو تميز ملكة النحلات: فهي شيء جميل ورائع ولكنها في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، حشرة طبيعية/ مادية لا تعي من أمرها ولا تملك منه شيئًا، ونابليون هو تجسد لفكرة الإنسان الأعلى، آخر الرومان (الوثنيين)، فهو رجل لا يعذبه ضميره؛ أثبت أننا يمكن أن نفعل ما نشاء وأن نملي إرادتنا. وهو يمثل التناقض العميق بين الحرية والأخلاق، فنابليون يقف وراء الخير والشر (وهذا هجوم سافر على كل مقولات كانط الاستنارية الأخلاقية الإنسانية).

ويبدو أن هناك نظيرًا للإنسان الأعلى وهو الدولة العليا. وقد كان نيتشه يرى أن الدولة هي تعبير عن إرادة القوة، وأنها المؤسسة التي تُستخدم لتوزيع القوة، وأن المعيارية السياسية تظهر من خلال هذا، وأن هذه الدولة هي التي يمكن أن تسيطر على العالم ويصبح مواطنوها أسياد العالم. وقد ذهب نيتشه إلى أنه، لو اتحدت المقدرة الألمانية على التنظيم مع مصادر روسيا (المادية والبشرية)، ولو تزاوج

الجنس الجرماني والسلافي وانضم إليه الممولون اليهود، فإن هذه التركيبة يمكن أن تؤدي إلى السيادة والهيمنة على العالم.

نحن هنا نسمع صوت الشعب العضوي (الفولك)، وهتلر وفكرة المجال الحيوي، ونرى بذور قواعد الصحة النازية التي أودت بالملايين. وقد تأثر النازيون بالفعل بفلسفة نيتشه الصراعية العلمانية وأطروحاته الداروينية الأساسية فأسسوا الدولة النازية التي حاولت أن تُرشدَ العالم (الطبيعة والإنسان) بأسره وتحوسله وتحوله إلى مادة خاضعة للنماذج المادية والكمية، نافعة للجنس الآري، واستخدموا مفاهيم مثل: إرادة القوة، والإنسان الأعلى، وإعادة تقييم القيم، وتحسين النسل، والقتل والرجم. وقد يكون مما له دلالة أن الفيلم النازي الشهير عن هتلر الذي أنتج عام ١٩٤٢ كان عنوانه: انتصار الإرادة.

العود الأبدي

الإنسان الأعلى يتجاوز الخير والشر والثواب والعقاب. وكبديل لكل هذا، تظهر فكرة محورية في منظومة نيتشه، فكرة العود الأبدي، وهي محاولة نيتشه لأن يستوعب الاستمرار في الحركة الدائمة والثبات والصيرورة حتى لا يهرب شيء أبدًا من قانون الحركة. ولذا، يتم إعادة تعريف الزمان ويظهر العود الأبدي. إن الدورة الحالية للزمان ستنتهي، ولكن الزمان لن يتوقف، لأنه سيبدأ في التو دورة أخرى لا تختلف عن سابقتها في أي شيء. وحينما تنتهي، ستبدأ من جديد وبنفس الطريقة، فهو عود أبديّ مادي رتيب. والإنسان، كالساعة الرملية، سيعود من جديد ويذهب من جديد دائمًا أبدًا، إنها تكرار أبدي لنفس الشيء ولنفس الحياة. ولعل العود الأبديّ هو بديل فكرة الخلود ويوم القيامة في الديانات السماوية. وهو الحل النيتشوي لمشكلة الموت، وهو حل يزيل ظلال الإله تمامًا ويزيل الأصول الربانية للإنسان.

والعود الأبديّ يعني تكرار اللحظة بكل ثباتها وصيرورتها، ولكنه ليس تقبلًا لمضمون اللحظة الثابتة، وإنما هو تأكيد لصيرورتها، ولذا فأنا أرغب أن تتكرر اللحظة وأن تزول في ذات الوقت، أي أنني أقبل شكل الوجود الذي تعتبر فيه الصيرورة هي

الأساس (ويذكرنا هذا بمصطلح دريدا «لا ديفيرانس» la difference) الذي قابلناه بمصطلحنا «الاخترجلاف» حيث كل شيء مختلف مرجأ على وشك أن يتحقق ولكنه لا يتحقق أبدًا، وبذا تحل مشكلة الذات والموضوع والثبات والحركة. يقول جوته للحظة: «امكثي إلى الأبد»، وهذا يبين رغبته في ثبات أبديّ في عالم الصيرورة، أما نيتشه فيقول للحظة: «فلتكرري نفسك إلى الأبد»، وهو ما يعني الإذعان الكامل للصيرورة والإدراك المأساوي لواقع أنه لا يوجد أمل في المستقبل (كما يتصور كانط وهيجل وماركس، وكما تزعم الأفكار الأخروية المسيحية)، وإنما سيتكرر نفس الوجود/ الصيرورة دائمًا وما سيحل محل حياتي الحالية هو نفس الحياة مرة أخرى، أي أن الحياة الحالية هي كل ما هناك دون أي أمل في الخروج منها حتى ولو في دورة كونية قادمة. وفي هذا أيضًا إلغاء لفكرة الهدف؛ فالتكرار هو ثبات الحركة، وهو حركة لاتجاه وتقبل العود الأبديّ في هدوء هو حب القدر (باللاتينية: «أمور فاتي» amor fati) وهو ما يعني تقبلًا كاملًا لحدود العالم الكموني الذي نعيش فيه، والإذعان لقوانينه اللاإنسانية باعتبارها الحدود المطلقة النهائية لكل الوجود، وإدراك أن عالمنا عالم ديونيزي سائل يخلق نفسه دائمًا ويحطم نفسه دائمًا ويكرر نفسه دائمًا وبنفس الطريقة؛ عالم بلا هدف يتحرك في حركة دائرية عبثية. وفي تصور نيتشه أنه، من خلال حب القدر والإذعان للحدود وتقبل الدورات العبثية، فإن الإنسان يحقق تحرره من الديانات ذات الهدف المتجاوز، بل ومن أوهام الفكر الإنساني (الهيوماني) الذي يحاول تحقيق التجاوز داخل الكمون، أي أن الإنسان سيتحرر تمامًا من الأخلاقيات والأحلام والمستقبل والميتافيزيقا والحقيقة، ومن ثم يتحول عبء الوجود في الصيرورة إلى مصدر للفرح والغبطة، إذ إن قبول العود الأبديّ هو تأكيد أن الإنسان يوجد في عالم الصيرورة الذي لا مفر منه.

فلسفة اللغة والفن

وقد ترجمت فلسفة نيتشه نفسها إلى فلسفة في اللغة وفلسفة في الفن. أما في عالم اللغة، فقد ذهب نيتشه إلى أنه، في عالم السيولة الكاملة، تختل علاقة الدال بالمدلول. ولنأخذ مثلًا كلمة «روح»: إن هذه الكلمة تشير (في الفلسفات التقليدية) إلى كل

متجاوز لعالم الجسد والمادة، وهو ما يفترض وجود مسافة بين الروح والجسد. يذكر نيتشه هذا تمامًا ويؤكد لنا، انطلاقًا من رؤيته المادية، أن الروح في واقع الأمر تشير إلى الجسد، والجسد «إن هو إلا» ترتيب لبعض القوى الطبيعية وعمليات تجسد إرادة القوة، فالدال التقليدي هنا فقد علاقته تمامًا بمدلوله واكتسب في فلسفة نيتشه مدلولًا جديدًا.

ونيتشه هو من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص، فالحقيقة إن هي إلا جيش من الاستعارات القديمة تكلَّس واستقر، والرؤية التقليدية تسقط في ثنائية النص والحقيقة، بينما النص في واقع الأمر هو مجرد نسيج يوصل جزءًا من الحقيقة ويحجب جزءًا منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص. يلغي نيتشه المساحة بين النص والحقيقة ويصفي تلك الثنائية تمامًا ويقرر أن النص هو فعلًا نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، والذات المبدعة هي ذاتها جزء من هذا النسيج، فهي كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة دريدا الشيهرة «لا يوجد شيء خارج النص»). ولا يلغي نيتشه المسافة بين المبدع والنص والحقيقة وحسب، وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر، وقد طرح فكرة التناص باعتباره حوارًا لا ينتهي بين النصوص، فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له وإنما إلى نص آخر، ولذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدعي لنفسها حالة أكثر استقرارًا وصلابة من أن تكون نصًّا، وهذا يعني أن كل الحدود تختفي بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، والمعنى واللامعنى، والمعرفة والرأي، والحقيقة والخطأ. لكل هذا، يذهب نيتشه إلى أنه لا يوجد نص بريء طاهر أصلي، فمثل هذا النص إما أنه لم يوجد أساسًا أو فقد إلى الأبد، وكل ما نقرأ هو التفسيرات وحسب أو الإحالات إلى نصوص أخرى. والتفسير هنا ليس هو الاجتهاد، أي أن يفترض القارئ أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، وأن هذه العلاقة ليست بسيطة ولا مباشرة ولا رياضية وإنما مركبة (بسبب طبيعة اللغة كأداة مركبة للتوصيل تستخدم المجاز). وفي إطار الاجتهاد، على القارئ أن يُعمل عقله لسَبْر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول ويطرح معنى للنص، معنى ليس هو بالمعنى المطلق أو الحقيقي أو النهائي للنص، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة

وقابل للاختبار من قبل قارئ آخر؛ هذا هو الاجتهاد. أما عند نيتشه، فالقراءة ليست البحث عن معنى النص وإنما هي في الواقع استيراد معنى من الخارج وفرضه على النص. فالنص، مع انفصال الدال عن المدلول، أو مع التحام الدال بالمدلول، لا معنى له في ذاته، ومن ثم لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة كما هو الحال دائمًا في المنظومة النيتشوية. وكما قال أحد النقاد، فإن التفسير عند نيتشه هو وسيلة لأن يصبح الإنسان سيِّدًا، أي أن يصبح الناقد غازيًا، وحشًا نقديًّا أشقر مفترسًا يعبر عن رؤية معرفية أدبية علمانية إمبريالية ويفرض أي رؤية باطنية.

المفسر، إذن، يفرض تفسيره بإرادة القوة على النص، ولكننا في عالم نيتشه الصراعي سنكتشف أن العكس أيضًا صحيح؛ فالفن هو أداة السوبرمان لأن يلغي المسافة بينه وبين الطبيعة، ولأن يلتصق بها ليعبر عنها في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل، أي أن الفن تعبير عن النزعة الديونيزية الجسدية العارمة المفعمة بالنشوة المحموِمة المعربدة قبل ظهور النزعة الأبولونية العقلية التي تتسم بضبط النفس والاتساق والتناغم والرغبة في التفسير العقلي للكون. والفن، بهذا المعنى، متجاوز للخير والشر، متجاوز لأي تفسير، فهو تعبير عن الحياة (باعتبارها قوى متصارعة) وعن أخلاق السادة، وهو قادر على تغيير العالم والتبشير بالعالم الجديد.

ويمكن القول إن نيتشه يستخدم نموذجًا جماليًّا لفهم العالم، وهو نموذج جمالي بالمعنى الذي حدده هو: فالعالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلاني كامن فيه، فهو علة ذاته، كالعمل الفني يلد نفسه بنفسه (وفي عبارة عضوية تبعث على الاشمئزاز، تبيِّن العدمية المادية عند نيتشه، يقول: «براز هذا العالم هو طعامه، وهكذا تحولت المادة الأولى التي يتكون منها الكون في يد فيلسوف العدمية إلى براز، وهي استعارة استخدمها كل من أرتو ودريدا من بعده). كل هذا يعني أن العالم منظم ومتماسك ولكن نظامه وتماسكه مثل نظام وتماسك العمل الفني، أي أنه نظام مؤقت يشبه النظام الذي يفرضه شاعر على قصيدة غنائية صغيرة، نظام لا يضرب بجذوره في أي واقع وإنما هو وجدان الشاعر وإرادته. كما أن الواقع، كالعمل الفني، مكون من استعارات من صنع عقل الإنسان. لذا، فإن هذا الواقع وهم وتعبير عن إرادة القوة. وكل هذا

يعني أنه لا توجد حقيقة وإنما توجد طرق في النظر (منظور). وإذا كان الواقع سائلًا ووهميًّا فكذا الذات، فالإنسان مثل الفنان يخترع نفسه إذ لا يوجد ذات ثابتة، والذات من اختراع الذات، والذات هي تعبير عن إرادة القوة وعن الدوافع المظلمة.

لكل هذا، يرى نيتشه أن الفلسفة والبلاغة هما نفس الشيء، فالفلسفة التقليدية تدعي محاولة العقل الواعي، للوصول إلى الحقيقة الثابتة. ومع غياب الذات المتماسكة والحقيقة الثابتة، فإن الخطاب الفلسفي هو تعبير عن محاولة الفيلسوف المفسر فرض إرادته على الواقع/ النص من خلال مقدراته وحيله البلاغية المختلفة. ولذا، فإن تحليل النص الفلسفي لا يختلف بتاتًا عن تحليل النص الأدبي، وكلها تعبير عن إرادة القوة.

إن عالم نيتشه عالم حلولي كموني واحدي تمامًا، حل المركز فيه داخل المادة وأصبح كامنًا فيها ثم اختفى، فهي حلولية كمونية بدون إله لا تختلف في بساطتها وسذاجتها عن الحلوليات الوثنية القديمة، حيث كان الهدف من العبادة لا أن يتسامى الإنسان وإنما أن يغوص في الطبيعة ويلتحم بها لتتحقق الواحدية الكونية، أي أن فلسفة نيتشه (مثل الحلوليات الوثنية القديمة) تعبر عن الرغبة الدفينة عند الإنسان في أن يهرب من عبء الهوية ليدخل الرحم الكوني الأكبر. وبدلا من أن يتطلع إلى النجوم، فإنه يغوص في الوحل. ولهذا، فإننا نجد إنسانًا بلا إنسانية، وأخلاقًا بلا أخلاق، ومعرفة بدون مضمون معرفيّ ـ إذ هل يمكن أن تكون هناك إنسانية ومعرفة وأخلاق بدون حدود وبلا تجاوز للطبيعة؟ نحن هنا أمام قيمة ليست بقيمة. فالقوة هي شريعة الغابة وليست شريعة الإنسان، والبقاء ليس قيمة أخلاقية وإنما قيمة بيولوجية، بل إن حلولية نيتشه أكثر راديكالية من الحلوليات الوثنية القديمة، فهذه الأخيرة كانت تدور على الأقل حول مطلق مادي، أما في عالم نيتشه فإن المركز يختفي تمامًا ويكتسح العالم طاقة حيوية بلا اتجاه ولا نظام ولا غاية ولا بنية، فهي لوجوس (مطلق) بلا تيلوس (غاية) تشبه الإيمان بالأطباق الطائرة أو وجود قوى خفية في الكون تتحرك ولكنها في حركتها لا تهدينا سواء السبيل، فهو إيمان مطلق لا يمكن أن تؤسس عليه منظومات أخلاقية ويظل تجربة نفسية لطيفة أو مريعة.

ونحن نذهب إلى أن إسبينوزا ونيتشه ودريدا هم أهم فلاسفة المنظومة العلمانية المادية، وأن معظم الفلسفات الغربية التي ظهرت في القرن العشرين (بما في ذلك الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه، وأن فكر ما بعد الحداثة (بكل تياراته) هو امتداد لمنظومة نيتشه الفلسفية. وقد تأثر كثير من المفكرين اليهود من الصهاينة وغير الصهاينة بفكر نيتشه.

الباب الثاني

الإنسانية الإسلامية

الفصل الأول

علي عزت بيجوفيتش وثنائية الطبيعة البشرية

الرئيس علي عزت بيجوفيتش ـ الرئيس السابق للبوسنة، وقائدها السياسي، وزعيمها الفكري والروحي ـ صاحب اجتهادات مهمة في تفسير ظاهرة الإنسان في كل تركيبيتها. وهذه التركيبية، المرتبطة تمام الارتباط بثنائية الإنسان والطبيعة، هي نقطة انطلاقه والركيزة الأساسية لنظامه الفلسفي. ولكن، قبل أن نحاول أن نصنف إشراقاته وأفكاره المختلفة، وقبل أن نتكشف عالمه الفكري، لا بد أن نشير إلى أنه ليس «مجتهدًا» وحسب، وإنما هو «مجاهد» أيضًا، فهو مفكر ورئيس دولة، يحلل الحضارة الغربية ويبيّن النموذج المعرفي المادي العدمي الكامن في علومها وفي نموذجها المهيمن، ثم يتصدى لها ويقاوم محاولتها إبادة شعبه. ولكنه في ذات الوقت يستفيد من اجتهادات المفكرين الغربيين المدافعين عن الإنسان، ولعل إيمانه بالإنسان ـ الذي ينبع من إيمانه بالله وإدراكه لثنائية الطبيعة البشرية ـ هو الذي شد من أزره إلى أن كتب الله له ولشعبه النجاة، وهو الذي مكنه من أن يلعب هذا الدور المزدوج... دور المجاهد والمجتهد، ودور الفارس والراهب.

وتتميز كتابات علي عزت بيجوفيتش بالوضوح والتبلور (وقد قام الأستاذ محمد عدس بترجمة أهم كتبه «الإسلام بين الشرق والغرب» إلى العربية بلغة فصيحة وخطاب فلسفي مركب، فجاءت ترجمته عملًا فلسفيًّا راقيًا يتسم بالدقة والجمال). وتجربة بيجوفيتش فريدة، فقد درس العالم الغربي الرأسمالي عن كثب، ولذا نجد في دراسته ـ على سبيل المثال ـ إحصاءات عن دور السينما التي تعرض أفلامًا إباحية

في ألمانيا، وعن نسبة الجريمة وتصاعدها في الولايات المتحدة الأمريكية، وعن معدلات الانتحار في الدول التي توصف بأنها «متقدمة».

وهو قادر على استيعاب كل هذه المعلومات وتصنيفها وتوظيفها لأن لديه إلمامًا غير معتاد بالفلسفات الغربية، وهو إلمام ليس كإلمام أساتذة الفلسفة الذين يعرضون للأفكار الفلسفية المختلفة عرضًا محايدًا، بل هو إلمام المتفلسف الحقيقي الذي يقف على أرضية فلسفية راسخة ويطل على الآخر فيدرك جوهر النموذج المعرفي الذي يهيمن عليه. فنراه يتحدث بطلاقة غير معتادة عن نيتشه وياسبرز وكيركجارد، وذلك في سطور قليلة تبين مدى استيعابه لرؤاهم الفلسفية، وكذا مدى وصوله إلى أعماقها وبنيتها المادية العدمية المدمرة، أو بنيتها الإيمانية الكامنة.

ومعرفة النظام الرأسمالي بعمق جزء من تجربة كثيرين من مثقفي العالم، لكن الذي يميز علي عزت بيجوفيتش هو أنه إلى جانب معرفته هذه عاش تحت ظلال الماركسية والاشتراكية، فأدرك منذ البداية أننا لا نتحدث عن نظامين مختلفين، أحدهما رأسمالي والآخر اشتراكي، وإنما نتحدث في واقع الأمر عن نموذج معرفي واحد كامن يأخذ شكلًا اشتراكيًا في حالة، وشكلًا رأسماليًا في الحالة الأخرى، وأن هناك - من ثَم - رؤية واحدة وراء كل تلك المنظومات المتصارعة المتنازعة.

قد يعلن الرأسماليون أو الليبراليون عن تسامحهم تجاه الأديان، فهناك مثلًا عبارة مكتوبة على ورقة الدولار الأمريكي: «In God we Trust» (نثق في الله)، بينما المجتمع في الولايات المتحدة والمعاملات اليومية في مجال الحياة العامة لا تُدار على أساس من الثقة في الله والإيمان به، وإنما على أساس الثقة في آليات السوق وشركات التأمين وقوانين العرض والطلب المادية الآلية، أي أن الحياة العامة تُدار على أساس النماذج المادية وتنطلق منها.

والتجربة الرأسمالية هنا لا تختلف على الإطلاق عن التجربة الاشتراكية، إذ يصدر النمطان عن مقولة الإنسان الطبيعي، أي الإنسان ذي الأصول المادية الطبيعية المعرفية الكامنة وراء كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

وقد توصل علي عزت بيجوفيتش إلى إدراك هذه الوحدة الكامنة وراء التنوع

لأنه استخدم نموذجًا تحليليًا معرفيًا مركبًا، فقد أدرك البعد المعرفي الكلي والنهائي للظواهر التي يدرسها، سواء أكانت نظرية التطور أم الفلسفة العدمية أم العقيدة الإسلامية. ودراسة البعد المعرفي والنهائي الكلي هو، في نهاية الأمر، إجابة عن سؤال أساسي وهو: ما الإنسان؟ والإجابة على هذا السؤال هي التي تحدد طبيعة النموذج الحاكم. وقد مكّنه استخدامه النموذج كأداة تحليلية من الربط بين ظواهر قد تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر، بل متناقضة، ظواهر لا يمكن الربط بينها إن اتبعنا منهج الوصف الموضوعي العادي، فبيجوفيتش يربط بين كل من الدين والأخلاق والفن والحزية وذلك باستخدامه النماذج المركبة.

وهو في مكان آخر من دراسته يربط بين ظاهرتين مختلفتين تمام الاختلاف بل متناقضتين وهما الدين والعدمية؛ إذ يرى أنهما «يمثلان إنكارًا للمادية، والقلق البدائي، والنظر فيما وراء القبور، والبحث المُجهد عن طريق خارج هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريبًا»، «البحث عن الإله هو بحث ديني في صميمه». هذه هي نقطه البدء المشتركة بين الدين والعدمية، ولكن لا ينتهي كل بحث بالضرورة، باكتشاف؛ فالعدمية خيبة أمل بسبب غياب الخير من العالم، فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يفنى تمامًا بموته. إن الفلسفة العدمية لا تتحدث مباشرة عن الدين، ولكنها تعبر بوضوح عن الاعتقاد بأن الإنسان والعالم ليسا مصنوعين بالمعيار نفسه، إنها تعبر عن القلق، والقلق بجميع درجاته ـ فيما عدا نتيجته ـ هو قلق ديني. والإنسان غريب في هذا العالم، بمنظور كل من الفلسفة العدمية والدين، لكنه «في الأولى غريب ضائع بلا أمل، وأما في الدين فهناك أمل في الخلاص»... «إن العدمية ليست إنكارًا للألوهية ولكنها احتجاج على غيابها».

ومن النقاط الأساسية المنهجية التي يجب أن نتنبه إليها أن علي عزت بيجوفيتش في استخدامه النموذج كأداة تحليلية لم يشيؤه، أي لم يتصور أن له وجودًا ماديًا مستقلًا وكأنه مقياس جاهز يقيس به الدارس كل شيء، بل رأى أنه مجرد آلية يمكن تصنيف المعلومات والظواهر من خلالها ثم تفسيرها. وهو يدرك تمامًا أن النموذج المجرد الذي قد يهيمن على الإنسان مختلف تمام الاختلاف عن تجربته الحياتية المعاشة، فيقول: إن الإنسان الذي يهيمن عليه النموذج المادي أو الإلحادي لا

يمكن أن يكون ماديًّا ملحدًا تمامًا حتى ولو أراد ذلك من أعماق قلبه. ثم يضرب مثلًا بماركس والماركسية فيقول: إن ماركس رغم أنه ملحد، لكنه ـ على حد قول برتراند رسل ـ بشّر بأمل كونيّ لا يمكن تبريره إلا إذا كان صاحبه من المؤمنين بالألوهية، أى بشيء متجاوز للواقع المادي المباشر. بل إن ماركس حول الرأسمالية والطبقة البروليتارية إلى رموز حية للخير والشر. والماركسية في إطارها المادي «تتبنى فكرة الحتمية التاريخية، ولكنها كحياة معاشة كان لا بد أن تتخلى عن هذه الفكرة». وقد اعترف إنجلز بأن النظرية الماركسية إذا طبقت في مجال الاقتصاد تطبيقًا حرفيًّا «سينتج عنها هُراء لا يصدق». ويفند إنجلز الدعوى القائلة بأن الماركسية ترفض كل تأثير للوعي على الاقتصاد [رغم أنه في إحدى مقولاته أكد أن الواقع المادي هو الذي يحدد الوعي الإنساني وليس العكس]. وقد نصح إنجلز بـ«عدم الاستخدام شديد الضيق لنظرية الظروف [المادية]». ويعلق علي عزت بيجوفيتش على كل هذا بقوله: «مهما يكن الأمر، فسيبقى أمامنا واضحًا خاصية التأرجح والتراجع للمذهب المادي عندما يصطدم بحقائق الحياة الواقعية. وكان على الماركسية أن تعترف بكثير من هذه الحقائق على حساب ثباتها واتساقها».

ثم يضرب بيجوفيتش مثالًا بالفن الذي يبدعه فنان مادي ملحد فيقول: «إن مثل هذا الفن فن إيماني رغم أنف صاحبه لأنه يعبر عن منظور غير مادي، فلو تصورنا فنانًا ملحدًا يكتب سيمفونية عن تمجيد الشيطان ـ مثلًا ـ أليست هذه السيمفونية شيئًا غير مادي ومتجاوزًا للموجات الصوتية المتذبذبة؟ بل إن كتابته لهذه السيمفونية تدل على أن داخل عقل هذا الفنان الملحد شيئًا متجاوزًا للمادية التي ينادي بها. ثم يطبق بيجوفيتش المنهج التحليلي نفسه الذي يفرق بين النموذج (المجرد) من جهة والتحقق التاريخي المتعين من جهة أخرى، فيشير إلى حياة عيسى (عليه السلام) وتاريخ المسيحية، فمن البداية كان عيسى (عليه السلام) في ناحية والمسيحية في ناحية أخرى، وتحول هذا الاختلاف بمرور الوقت إلى تناقض بين الإلهي والإنساني، ثم يبين أن هذه الحقيقة يمكن أن تفسر لنا الاعتقاد في المسيح كابن الله. ففي هذا الزعم المتعلق بـ«الإنسان الإله» يكمن الاعتراف الصامت بأن المسيحية الخالصة غير ممكنة في الحياة الواقعية. وربما كان هذا هو الذي دفع نيتشه إلى قوله: «إن آخر

مسيحي مات على الصليب..». ثم يشير بيجوفيتش إلى الواقعة التالية، وهي أن عيسى (عليه السلام) عاتب بطرس ـ أول حوارييه ـ لأنه لم يركز على ما هو إلهي والتفت إلى ما هو إنساني. ومع ذلك، فإن الممارسة المسيحية التاريخية تدل على أن بطرس هو «حجر الزاوية الذي أقيمت عليه الكنيسة». وكان عيسى (عليه السلام) بهذه العبارة أول من تنبأ بالتطور المستقبلي للمسيحية ـ أي المسيحية التاريخية التي أصبحت كنيسة بدون المسيح، في مقابل المسيحية النموذجية، أي المسيحية الروحانية الخالصة.

والنموذج كأداة تحليلية، لا كشيء إمبريقي، يشبه المجاز اللغوي. فالمجاز ليس شيئًا، وإنما هو أداة نقوم من خلالها بربط المعلوم بالمجهول، وبذلك يمكننا أن نعمق من إدراكنا للمجهول. فالمجاز (مثل النموذج) يعبر عن الثنائية التي تسم الوجود الإنساني، وثنائية النموذج (المجرد) في مقابل الواقع المعاش هو تعميق لهذه الثنائية. وكما سنبين... فهذه الثنائية ليست ازدواجية، لأن التجربة المعاشة هي توحيد بين الجانبين النظري والعملي، الروحي والمادي، ومن ثم فهذه التجربة المعاشة ليست هذا ولا ذاك، بل هي أكثر تركيبية من أي منهما بمفرده.

لهذا، نجد أن بيجوفيتش لا يلجأ إلى مجرد السرد الوصفي أو التوثيق المجرد، وإنما يقدم لنا ثمرة رحلته التحليلية، التفكيكية التركيبية، بأسلوب شاعري رائع، يبتعد عن الرتابة التي قد تلحق بعض الكتابات الأكاديمية، بل كان ينتقل من نقطة إلى أخرى ويتعامل مع كل نقطة وكأنها مستقلة عن غيرها تمامًا، بينما هي في واقع الأمر مجرد تبدٍّ آخر لنموذجه التحليلي الذي ينطلق من ثنائية الطبيعة/ المادة في مقابل ثنائية الإنسان/ الإنسان أو الإنسان/ الرباني.

ويستخدم علي عزت بيجوفيتش المجاز لينقل رؤيته هذه. ففي حديثه عن الثقافة الروحية يقول: «الدين والعقائد والدراما والشر والأخلاق والجمال وعناصر الحياة السياسية والقانونية التي تؤكد على قيم الشخصية والحرية والتسامح... كل هذا يمثل الخط المتصل للثقافة الإنسانية الذي بدأ مشهده الأول في السماء بين الله والإنسان».
وحينما نصل إلى هذه المنطقة، منطقة اللامحسوس والماوراء، ينتقل بيجوفيتش من

اللغة الإخبارية إلى اللغة المجازية: «إنه صعود الجبل المقدس، الذي تظل قمته بعيدة المنال.. إنه سيرٌ في الظلام بواسطة شمعة مضيئة يحملها الإنسان».

النمط نفسه نجده في أهم مقطوعة في الكتاب حين يعرِّف الإسلام فيقول: «إن الإسلام لم يأخذ اسمه من تشريعاته ولا لنظامه ولا محرماته، ولا من جهود النفس والبدن التي يطالب الإنسان بها، وإنما من شيء يشمل هذا كله ويسمو عليه». عند هذه النقطة ندخل عالم الماوراء والغيب والباطن، فيصبح المجاز حتميًّا. يقول: «إن الإسلام يأخذ اسمه من لحظة فارقة تنقدح فيها شرارة وعي باطني... من قوة النفس في مواجهة محن الزمن.. من التهيؤ لاحتمال كل ما يأتي به الوجود من أحداث.. من حقيقة التسليم لله.. إنه استسلام لله.. والاسم: إسلام».

إن المجاز هنا ليس مجرد زخرفة، وإنما هو نتيجة طبيعية لاستخدام النماذج المركبة التي تتعامل مع المادي وغير المادي، مع الطبيعة والماوراء، مع الظاهر والباطن، مع المادة والإنسان. إن المجاز مرتبط تمامًا بظاهرة الإنسان. فلنتأمل سويًّا هذه المقطوعة:

«يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي. والسبب هو أن أخلاقيات اللاديني ترجع في مصدرها إلى الدين.. دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، ولكنه ترك بصماته قوية على الأشياء المحيطة، تؤثر وتشع من خلال الأسرة والأدب والأفلام والطرز المعمارية...إلخ». وفي العبارة السابقة مجاز مباشر حين استخدم صورة البصمات التي ترسل إشعاعًا. ولكن المجاز يزداد كثافة فيقول: «لقد غربت الشمس حقًّا، ولكن الدفء الذي يشع في جوف الليل مصدره شمس النهار السابق. إننا نظل نستشعر الدفء في الغرفة بعد انطفاء النار في المدفأة. إن الأخلاق دين مضى، كما أن الفحم في باطن الأرض حصاد قرون ماضية». ثم يعود مرة أخرى للتقرير المباشر فيقول: «لا سبيل لإقامة تعليم إلحادي تمامًا للأجيال إلا بخلق الشروط النفسية الملائمة، وذلك من خلال التدمير الكامل والقضاء على جميع المواريث الروحية». وهو أمر مستحيل بطبيعة الحال؛ قد يكون ممكنًا على مستوى النموذج المجرد، ولكنه مستحيل على مستوى الحياة المعاشة.

يتضح تمييز علي عزت بيجوفيتش بين النموذج المجرد والتجربة المعاشة في أنه يصوغ السؤال المعرفي: «ما هو الإنسان؟» بطريقة خاصة تجمع بين المجرد والمتعين؛ إذ يقول: «قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأية مناقشة تدور حول «كيف ينبغي أن يحيا الإنسان؟»، تأخذنا إلى الوراء، حيث مسألة أصل الإنسان». وهكذا فإنه، بدلًا من أن يسأل السؤال المعرفي بطريقة مباشرة جافة مجردة، يحوله إلى إشكالية وجودية متعينة، يمكن للإنسان أن يدركها بطريقة مباشرة. وحين يتعامل مع إشكالية الأصل هذه فإنه يتناولها بطريقة فريدة، فبدلًا من أن يناقش الرؤية المادية المتمثلة في نظرية داروين في التطور، وبدلًا من أن يحاول تفنيدها من خلال علم البيولوجيا والعلوم الطبيعية.. فإنه يلجأ لإستراتيجية مختلفة تمامًا، إذ يحاول أن يبيّن عجز النظريات المادية، بما في ذلك نظرية التطور الداروينية، عن تفسير البعد الإنساني في ظاهرة الإنسان.

فالإنسان ـ حسب الرؤية المادية الداروينية ـ جزء لا يتجزأ من هذا العالم الطبيعي المادي، فما هو إلا نتاج عملية تبادل برانية بين كائن حي والطبيعة، أو هو ـ كما يقول إنجلز ـ نتاج بيئته وعمله، ونتاج المادة، ليس له ما يميزه عنها، هذا هو الإنسان الصانع (باللاتينية: «هومو فابر» homo faber)، إنسان قادر على صنع الآلات وأدوات الإنتاج، ويحوز تقدمًا مطردًا في هذا المجال. والحياة الإنسانية، من منظور أحادي، هي استمرار للحياة الحيوانية.. فما هي صفات الحيوان؟ الحيوان، كما نعرفه، كائن طبيعي تمامًا، منطقي، لا تكمن فيه أسرار، غُرس فيه البرنامج الطبيعي الذي يجعله يتصرف بغاية الكفاءة، فلا يضيع وقته ولا يرهق نفسه بأي شكل خارج البرنامج المحدد مسبقًا. فعالم الطبيعة يتسم بالتجانس والكم والتكرار والآلية، لأن الحيوان ليست لديه مقدرة على تجاوز هذا البرنامج أو السلوك بطريقة تحيد عن النموذج المادي المجرد.

فالحيوان، على سبيل المثال، «صائد ممتاز يشرع في مهمته بمنطق محكم، يفحص الأرض، وينصت بعناية، ثم يتابع فريسته من الخلف بدأب، وهو يسلك سلوكًا منطقيًّا

طبيعيًّا ماديًّا تمامًا، ولا يدع أية فرصة متاحة إلا اقتنصها. ومبدأ وجود الحيوان هو المنفعة والكفاءة والبقاء والمصلحة ودقة التنظيم الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا وقد غطاها وعالجها. فالنحلة تعامل أعضاء مجتمعها التي لا فائدة فيها بقسوة بالغة، إنها تقذف بها بكل بساطة خارج الخلية. ويعتبر مجتمع النحل أفضل مثل على دقة التنظيم في الحياة الاجتماعية التي تخلو تمامًا مما نسميه عادةً بالإنسانية: حماية الضعيف والمعوق والمسن، والحق في الحياة، والتقدير والاهتمام، والتضحية بالذات والفروسية. ولنلحظ كيف أنه في مجال عرضه لصفات الحيوان يلقي بعبارة تنبهنا إلى نقطته المرجعية الأساسية، أي الإنسان ككائن مركب لا يمكن تفسيره داخل النموذج الواحدي المادي الذي يصبح نموذجًا اختزاليًّا إن طبق على الإنسان.

ثم يستمر بيجوفيتش في الحديث عن الحيوان فيقول: «إن غرائز الحيوان أفضل مثل على مبدأ الكفاءة والمنفعة [المادي]. فالنحل ينظم عمله اليومي بدرجة من الدقة مدهشة، فمعظم الزهور تبث رحيقها بضع ساعات يومية في مواعيد معينة دقيقة يذهب فيها النحل لامتصاص الرحيق، فهو يتخير الوقت المناسب كما يتخير أفضل المواقع. ولتحديد الاتجاه، يستخدم علامات مختلفة على الأرض، كما يقدر موضع الشمس في السماء. وعندما تتلبد السماء بالغيوم يكيف النحل نفسه باستقطاب ضوء الشمس خلال السحب.. وهكذا. هذه القدرات هي قدرات من هذا العالم. إنها تدعم الكائنات الحية وتجعلها قادرة على البقاء. والحيوانات تعيش في عالم من الحتمية الكاملة والوظيفية المطلقة، فالنملة تؤدي وظيفتها أداء كاملا في كثيب النمل، وتضحي النملة بنفسها من أجل سربها، ولكن هذا ليس عن اختيار حر بل مجرد وظيفة في الآلية الاجتماعية».

«الحيوانات واقعية تمامًا، فكل الأشياء تبدو لها على ما هي عليه، واضحة جلية، ظاهرها مثل باطنها، فهي لا تعيش في ثنائية أو تركيبية، ولا تحلم بأي تجاوز، لا تعرف النية ولا الإلهام (فكل شيء يختزل إلى الوظيفة)، تعيش في عالم من الحياد لا تحصل في ثناياه حبًّا أو ضغينة، تعيش بلا خطايا، ولا تعلم شيئًا عن المجهول أو عن المقدس أو الأسرار أو العبادة أو التضحية أو الجمال أو الفن. حياتها كلها مشبعة تمامًا بالرشد المادي، لا نتوء فيها ولا أسرار ولا أبعاد خفية، فهي مضيئة تتخللها أنوار

المنطق، عالم من الصيرورة الكاملة داخل الزمان والمكان، لا تغشاه أحلام من عالم آخر أو خوف من المجهول».

ما علاقة كل هذا بالإنسان؟

هنا يطرح علي عزت بيجوفيتش التصور الداروينى (المادي) للإنسان، فيتحدث عن إشكالية الأصل. فكل المخلوقات حسب التصور الدارويني المادي ترجع إلى الأشكال البدائية للحياة (الأميبا)، والتي ظهرت بدورها نتيجة عملية طبيعية كيميائية [مادية]. إن الإنسان في الحقيقة ـ من هذا المنظور ـ إن هو إلا حيوان تطور من المادة إلى الأميبا، والأميبا تطورت حتى وصلت إلى القردة العليا، ومنها إلى الإنسان «الذي اتجه نحو الكمال الجسمي والفكري ومنه إلى الذكاء الخارق. فالتطور من حيث هو حيواني وخارجي في جوهره بسيط ومنطقي أو نفعي ووظيفي، لأنه ظل محدودًا في نطاق الطبيعة/ المادة». إن «التطور» بطبيعته ـ وبغض النظر عن درجته في التعقيد أو الحقبة الزمنية التي استغرقها ـ لم يستطع أن ينتج إنسانًا، وإنما مجرد حيوان مثالي، قادر على التحرك داخل الجماعة بكفاءة عالية لتحقيق هدف البقاء المادي.

ثمة أشياء مشتركة أكيدة بين الإنسان والحيوان.. «فهناك شعور وذكاء ووسيلة أو أكثر من وسائل الاتصال، وهناك الرغبة في إشباع الحاجات، والالتحاق بمجتمع، وبعض أشكال الاقتصاد». بالنظر من هذه الزاوية.. فليس في الإنسان شيء لا يوجد أيضًا في المستويات العليا من الحيوانات الفقارية والحشرات. والفرق بين الإنسان والحيوان، حتى بعد «تطور» الإنسان، إنما هو فرق في الدرجة والمستوى والتنظيم وليس في النوع، فليس هناك (حسب هذه النظرية المادية) جوهر إنساني متميز.

وكما يقول جون واطسون: «لا يوجد خط فاصل بين الإنسان والبهيمة. ولذا نجد أن العلم يعرِّف الإنسان ببعض الحقائق المادية الخارجية: المشي قائمًا، صناعة الأدوات، التواصل بلغة منطوقة مفضلة». ويمكن أن نضيف: اكتشاف النار، مرورًا بالطواحين المائية والحديد، وصولًا إلى الطاقة الذرية. ووظيفة الإنسان هنا واضحة محددة، وهي أن يتعامل مع سلع الطبيعة، ويغير العالم بعمله وفقًا لاحتياجاته المادية، وينحصر اهتمامه في آليات البقاء. والإنسان هنا ابن الطبيعة، ويبقى جزءًا لا يتجزأ

منها. ولذا نجد أن علم النفس الذي يدور في الإطار المادي والعلوم الإنسانية التي تنطلق من التصور المادي للكون تحاول أن تعطينا صورة دقيقة للعالم، يختزل فيها الإنسان ويتم تفكيكه إلى عناصره المادية التي تكونه إلى أن يتلاشى في النهاية ويذوب في القانون الطبيعي. فعلم النفس الذي يدور في الإطار المادي يتعامل «مع بعض الأشكال الخارجية التي قد تبدو على أنها حياة جوانية [ولكنها في واقع الأمر ليست كذلك]. ومن هنا أمكن التحدث عن علم النفس الفسيولوجي، والقياس النفسي، والصحة النفسية، والظواهر الفيزيائية للنفس. فإمكانية علم النفس الكمي تطابق موضوعه البرّانى الآلي الكمي، أي الطبيعة اللاروحية للفكر والشعور. ومن هنا، يتكامل كل من علم نفس الإنسان وعلم نفس الحيوان.

ويرى جون واطسون أن علم نفس الإنسان كما يفهمه المذهب السلوكي، ينبغي إقامته على غرار علم نفس الحيوان الموضوعي التجريبي، مستعيرًا منه طريقته في البحث ومناهجه وأهدافه. «ولذلك، لا يوجد نوعان من علم النفس أحدهما إنساني والآخر حيواني منفصل كل منهما عن الآخر بستار حديدي، لا يعرف أحدهما الآخر، ولكل واحد منهما موضوعاته المختلفة ومناهجه وأهدافه.. وإنما هناك علم نفس واحد يحتل مكانه بين العلوم الطبيعية».

وطريقة تفكير السلوكيين تفضي إلى تطبيق المنهج العلمي، وهي تتضمن على الدوام «السببية المطلقة»، وهذا في حد ذاته يعني إنكار مقدرة الإنسان على تجاوز البرنامج الطبيعي المغروس فيه. وقفص الحتمية الحديدي يظهر في هذه المقطوعة الكلاسيكية الماركسية عن حدود الإرادة الإنسانية: «إن الناس في حياتهم الاجتماعية النامية يدخلون في علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم، أي علاقات إنتاج تتوازى مع درجة تطور قوى الإنتاج المادي. وشمولية هذه العلاقات تصنع البنية الاقتصادية الاجتماعية التي تتوازى معها أنواع مختلفة من الوعي الاجتماعي، أي أن عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية بصفة عامة محكومة بأسلوب إنتاج الحياة المادية. إن الوجود الاجتماعي للناس لا يحدده وعيهم، ولكن الأمر على العكس.. وعي الناس يحدده وجودهم الاجتماعي»، أي أن حياة الإنسان الجُوّانية الروحية تحددها ظروفه الموضوعية المادية.

ويبيّن علي عزت بيجوفيتش النتيجة الحتمية لتطبيق النموذج المادي على الإنسان، فهذا النموذج يفككه ويختزله ثم ينفي وجوده.. «وهكذا انتهى المنهج العلمي المادي في الحقل الإنساني إلى سلسلة من الإنكارات: فقد أنكر أولًا وجود الله، ثم ـ وفقًا لأسلوب من التدرج النازل ـ أنكر الإنسان ثم أنكر الحياة. ووصل أخيرًا إلى نتيجة أن كل شيء مجرد لعبة وتبادل تفاعلات لقوى الجزئيات».

ولكن الإنسان في واقع الأمر مختلف بشكل جوهري عن هذا الإنسان الطبيعي/المادي، فهو ليس مجرد وظائفه البيولوجية، إذ إن فيه «شيئًا» ينقله من عالم الضرورة والحتميات الطبيعية والسببية المطلقة والمنفعة المادية.. إلى عالم الحرية والاختيار والقلق والتركيب والتضحية. والسؤال يطرح من منظور المنهج على النحو التالي: ما العنصر المطلوب إدخاله على النموذج التحليلي كي يصبح أكثر تركيبية، فيمكنه ـ من ثم ـ أن يفسر الظاهرة الإنسانية؟

الدور الميتافيزيقي واللحظة الفارقة

يرى علي عزت بيجوفيتش أن ثمة شيئًا ما حدث للإنسان جعله لا يقنع بجانبه الطبيعي المادي الحيواني ودفعه إلى أن يبحث دائمًا «عن شيء آخر غير السطح المادي الذي تدركه الأسماع والأبصار وصولًا إلى ما لا تدركه الأسماع والأبصار» (ولنسمه «المقدس»)، بحيث بدأ يفكر في معنى حياته وفيما وراء الطبيعة، «فيما وراء القبور». ما هذا الشيء الذي جعل الإنسان لا يكتفي «بصنع الآلات التي تحسن من مقدرته على البقاء المادي، وبدلا من ذلك بدأ في صنع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والغريبة والرقصات والأوثان والسحر وأفكاره عن الطهارة والنجاسة والسمو واللعنة والبركة والقداسة والمحرمات والمحظورات الأخلاقية التي تشمل حياته بأسرها؟ ما الذي جعل الإنسان لا يقنع بالدلالة المباشرة للأشياء، وإنما يضيف لها دلالة متخيلة تكون أكثر أهمية في نظره من دلالتها الواقعية؟». فبينما يذهب الحيوان للصيد مباشرة ويوظف كل ذكائه في اصطياد الفريسة ويستجيب للمثيرات المادية التي من حوله بشكل مباشر «يحيط الإنسان مثل هذا الفعل بطقوس وأحلام وصلوات، وبينما كان الحيوان يتابع فريسته بمنطق صارم، كان الإنسان يقدم

الضحايا والقرابين ويقيم الصلوات والشعائر (الصوم مثلاً). وبينما كان النحل يقضي على كل أعضاء جنسه ممن لا فائدة لهم ولا نفع، كان الإنسان يكرم المسنين والموتى ويقيم الشعائر الجنائزية. وبينما تتعامل الحيوانات مع عالم السطح الظاهر المادي في وظيفية مدهشة، يغوص الإنسان إلى أعماق حقيقية ومتخيلة، داخله وخارجه، ومن هنا تظهر أهمية النية وأهمية الإلهام».

«وبينما تؤدي الحيوانات وظائفها في حتمية بالغة: تتقدم نحو فريستها حينما تسنح الفرصة، وتفر حينما تحس بالخطر، وتعيش في القطيع أو السرب أو الخلية دون فزع أو اكتئاب.. فإن الإنسان دائم التردد، وسلوكه مرتبط بحريته واختياراته المتنوعة، فهو لا يمكن أن يكون جزءًا من آلية وظيفية اجتماعية مقررة مسبقًا. ثم هناك هذا الخوف والقلق الذي يشعر به الإنسان من خلال تأمله الدائم في الكون ومعضلاته، وهو ليس مجرد خوف بيولوجي (مثل ذلك الذي يستشعره الحيوان)، إنما هو خوف روحي كوني بدائي، موصول بأسرار الوجود الإنساني وألغازه، وممتزج بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة والنفور. تلك المشاعر المختلطة هي العامل الخالد الأزلي المحدد لوجود الإنساني (هايدجر)، وهي تكمن في أعماق الثقافة الإنسانية.

ما مصدر هذا التغير؟ يرى علي عزت بيجوفيتش أن الإنسان أصيب بدوار مجهول الأصل ليس له سبب مادي ملموس، ولذا يسميه «الدوار الميتافيزيقي»، وهو دوار يشكل لحظة فارقة في تاريخ البشرية، ذلك أنه إلى جانب الإنسان الصانع (باللاتينية: «هومو فابر» homo faber) الذي أدت إليه عملية التطور، هناك الإنسان العاقل (باللاتينية: «هومو سابينس» homo sapiens) وهو إنسان مختلف عن الحيوان وعن إنسان داروين الطبيعي، فهو إنسان ذو عقل وخيال ووجدان، يحس بأنه جزء من الطبيعة وغريب عنها في ذات الوقت، إذ توجد مسافة تفصله عنها. ولذا فهو يشعر بأن ثمة عالمًا آخر يحتاج للتعبير عنه والتواصل معه، فيميل الإنسان (بغض النظر عن مستوى تقدمه أو تخلفه التكنولوجي) نحو الرسم والغناء وتقديم القرابين ولإقامة شواهد القبور. فهو يشعر بأن هناك في داخله ما يميزه عن الحيوانات التي قد تصنع الآلات (كالقردة التي تستخدم العصا للوصول إلى الموز في أعلى الشجرة، أو الدب

الذي يستخدم الحجر لقتل أعدائه)، ولكنها لا يمكن أن تقدم أية قرابين أو ترسم أية لوحات ولا تشعر بوخز الضمير.

وفي عبارة غنائية يقول علي عزت بيجوفيتش: إن الدراما الإغريقية، ورؤيا «دانتي» في الجنة والجحيم، والأغاني الدينية الإغريقية، واستهلال «فاوست» في السماء، والأقنعة الميلانيزية، والصور الجَصيَّة اليابانية القديمة، والرسوم الحديثة ـ جميع هذه الأمثلة إذا أخذت بدون تنظيم معين، فإنها جميعا تمثل في ثناياها شهادة واحدة. فمن الواضح البين أنه لا علاقة لها بإنسان «داروين»، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يجمح بنا الخيال لنظن أنها من نتاج الطبيعة المحيطة. أي نوع من المشاعر تلك التي تنطوي عليها ديانة الخلاص؟ وماذا يعني هذا التعبير المأساوي؟ لِمَ يوجد خوف بين كل شيء حي، ما دام الإنسان والحياة هما ثمرة الطبيعة الأم.

ومن الواضح أن الدوار الميتافيزيقي فصل الإنسان عن عالم الطبيعة/ المادة، ولذا فهو يقف متعاليًا عليها رغم وجوده فيها، ومن هنا نشأت ثنائية الطبيعي/ المادي من جهة والإنساني/ الروحي من جهة أخرى. وحتى ندرك أبعاد هذا المفهوم المحوري في فكر علي عزت بيجوفيتش لا بد أن نميز بين كل من التوحيد والواحدية، إذ إنهما يقفان على طرفي نقيض. فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد منزه عن الطبيعة والتاريخ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، مما يعني ثنائية الخالق والمخلوق، وهذا مقتضى النموذج الإيماني الذي يقول: إن الله خلق العالم ولم يحل فيه، بمعنى أن الخالق غير متعادل مع مخلوقاته. بعكس المنظومات المادية التي لا يوجد فيها إلا جوهر واحد هو الجوهر المادي، ولذا فهي منظومات واحدية. ولو افترض أن آمن مادي بإله، فهذا الإله لا بد أن يكون حالًا في المادة، ومن هنا فإنني أقول دائمًا: إن كثيرًا من كلام أهل الحلول من دعاة وحدة الوجود هو في جوهره مادي، حتى وإن استخدموا مصطلحات صوفية إيمانية، لأن من يؤمن بوجود جوهر واحد في الكون يؤمن بالواحدية ولا يؤمن بالتوحيد، إذ التوحيد يعني أن الله مفارق للمادة منزه عنها. وهذه الثنائية غير الاثنينية التي سادت في بعض المنظومات الوثنية، والتي تذهب إلى أن الكون يحكمه عنصران متعادلان متساويان. إن ثنائية الوجود الإنساني (ثنائية المادي والروحي) لا يمكن تفسيرها وضمان بقائها واستمرارها إلا بافتراض

ثنائية أخرى هي ثنائية الخالق والمخلوق، ثنائية تأسيسية لا يمكن ردها إلى ما هو خارجها. ومن هنا يرى علي عزت بيجوفيتش أن الإنسان بصفة أساسية لا يوجد «إلا بفعل الخلق الإلهي». ومن ثم، إذا لم يكن هناك إله فلن يوجد إنسان (استخدم الشيخ القرضاوي مصطلح «الثنائية التكاملية» للتعبير عن الفكرة نفسها).

أسطورة الصدفة

وهنا يمكن أن ننتقل إلى السؤال المعرفي الذي طرحه علي عزت بيجوفيتش وهو السؤال المتعلق بأصل الإنسان. عادة ما يلجأ الإيمانيون إلى الهجوم على نظرية التطور الداروينية التي تؤكد الأصل المادي للإنسان، محاولين تفنيدها وإثبات «عدم علميتها» ووجود ثغرات فيها، من خلال الإشارة إلى دلائل مادية ونظريات علمية عديدة. وهذا الأسلوب في التفنيد مهم، ولكنه ليس حاسمًا؛ لأن دعاة النظرية الداروينية سيأتون هم أيضًا بأدلة مادية، مما يجعل من المستحيل حسم القضية. أما علي عزت بيجوفيتش فيلجأ لأسلوب مختلف تمامًا. فهو يحاول أن يثبت عجز النموذج الدارويني في التطور عن تفسير ظاهرة الإنسان في سياق الثنائية الجوهرية التي أشرنا إليها، أي ثنائية الإنساني والطبيعي.

يبدأ علي عزت بيجوفيتش تقويضه النظريات المادية بأن يبين أن من المستحيل تصديق فكرة أن العالم قد ظهر نتيجة تفاعلات كيميائية تمت بالصدفة وأدت إلى ظهور خلايا بسيطة ثم تطورت إلى أن أصبحت «الإنسان». وفرضية الصدفة هذه تقع في صميم نظرية التطور وكل النظريات المادية. يبيّن علي عزت بيجوفيتش أن خلق العالم بالصدفة هو مجرد افتراض وتخمين وليس حقيقة. ومن أشهر الاعتراضات على هذه الفرضية أن الإيمان بها يعادل الإيمان باحتمال أن يقوم فرد بالخبط على آلة كاتبة فيكتب لنا قصيدة رائعة أو باحتمال أن يلقي إنسان (أو قرد) بالنرد ويحالفه الحظ ويأتي ٦/٦ ليس مرة واحدة ولا ألف مرة وإنما ٤٤ ألف مرة متتالية! كما أن المصادفة وحدها لا تجدي في تفسير الخلق، فإن تكوين الكائنات من تلك الذرات الهائمة يعني أنها كانت مصممة؛ بحيث إنها إذا اجتمعت بهذه الطريقة تكوّن منها

ذهب، وإذا اجتمعت بتلك الطريقة يتكون منها ماء، وهكذا.. أي أن التصميم لا بد أن يسبق الصدفة.

ويأتي علي عزت بيجوفيتش بالمزيد من الأدلة على زيف نظرية النُّشوء بالصدفة، فيشير إلى تشارلز يوجين جاي، عالم الطبيعة السويسري، الذي حاول أن يقوم بحساب احتمالية الخلق بالصدفة لجُزيء واحد من البروتين، فوجد أن خلق مثل هذا الجزء قد يستغرق ١٠٢٤٣ بليون سنة تحت ظروف ٥١٠١٤ اهتزازة في الثانية. وتبعًا لذلك، لا إمكانية لأن تكون الحياة قد نشأت بالصدفة خلال ٤,٥ بليون سنة التي يُفترض أنها عمر الأرض.

«وقد أعاد هذا الحساب مانفريد إيجن من معهد ماكس بلانك لكيمياء الطبيعة الحيوية في جوتنجن بألمانيا، فأثبت أن جميع المياه على كوكبنا ليست كافية لكي تنتج بطريقة الصدفة جزيئًا بروتينيًا واحدًا. فحتى لو كان الكون كله مليئًا بمواد كيميائية تتحد بعضها مع بعض بصفة دائمة، فإن البلايين العشرة من السنين منذ نشأة الكون لم تكن لتكفي إنتاج أي نوع من البروتين».

«وقال العالم الروسي بلاندين: لو أن مليون معمل على الأرض عملت لبضعة ملايين من السنين في تركيب العناصر الكيميائية، فإن احتمال خلق حياة في أنبوبة اختبار ستكون شيئًا نادرًا. وطبقًا لحساب هولدن، فإن الفرصة هي ١ إلى ١٣١٠. هذا هو الأمر بالنسبة للتنظيم الذاتي لجزيء واحد من البروتين الذي إذا قورن بكائن حي فإنه يشبه طوبة في مواجهة مبنى كامل! إن العلم ـ وخصوصًا بيولوجيا الجزيئات ـ استطاع أن يضيق الثغرة الهائلة بين الحياة والمادة الميتة، ولكن الثغرة الصغيرة بقيت مستحيلة العبور. ولا شك أن الاستهانة بهذه الثغرة يعتبر خطأً علميًا. ومع ذلك.. فهذا هو الموقف الرسمي للمادية»!

ثم يضرب علي عزت بيجوفيتش مثلًا آخر يبيّن مدى لاعقلانية المؤمنين بنظرية النُّشوء من خلال الصدفة فيقول: «إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجرين موضوعين في نظام معين أو قُطعا لغرض معين، فإننا جميعًا نستنتج بالتأكيد أن هذا من عمل إنسان ما في الزمان القديم. فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشرية أكثر كمالًا وأكثر

تعقيدًا من الحجر بدرجة لا تقارن، فإن بعضًا منّا لن يفكر في أنها من صنع كائن واع، بل ينظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنه قد نشأ بذاته أو بالصدفة هكذا.. بدون تدخل عقل أو وعي!».

«أما هؤلاء الذين يرون أن المادة (من خلال الصدفة وحدها) قد أدت إلى ظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي والعقل والغائية، فهم ـ في نهاية الأمر ـ ينسبون للمادة مقدرات غير مادية، ومن ثم فإنهم يكونون قد خرجوا بذلك من مقاصد الفلسفة المادية، خصوصًا أن فرضياتهم لا تعدو كونها تكهنات عنيدة طفولية تضمن لهم الاستمرار في ماديتهم البسيطة، وتضمن لهم في الوقت نفسه تفسير ما حولهم من تركيب ووعي بصورة غائية». (ولعل هذا هو أحد أشكال محاولة الإنسان العلماني للوصول إلى ميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقية، فالإصرار على أسطورة الأصل المادي هو الذي يحميهم من المسئولية الأخلاقية).

الإنسان والمقدس

ويؤكد بيجوفيتش على أن فكرة الصدفة ليست فكرة من الصعب تصديقها وليست فكرة علمية أكيدة كما يدعون، فهي فكرة تخمينية، وهي ليست نتيجة عملية تجريبية أو ملاحظة علمية وإنما نتيجة عملية عقلية محضة تحاول سد ثغرة في النظام المادي وتدعي أنها علم.. وهو لا يكتفي بذلك بل يلجأ إلى استخدام نموذج مركب يأخذ في الاعتبار كلًّا من العناصر المادية والإنسانية لتوضيح العجز التفسيري الكامل لنظرية التطور في تفسير الظواهر الإنسانية.

ولذا نجده يشير إلى أن النظرية الداروينية لم تكرس اهتمامًا كافيًا للظواهر الثقافية، لسبب بسيط، وهو أن هذه الظواهر ليست نتاج التطور (فهي تقف متعالية عليها، مفارقة لها)، ولذا يركز عليها بيجوفيتش، لأنها تحمل في ثناياها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني. فإذا كان هناك خط متصل «للتطور المادي» يؤكد على الكفاءة والمنفعة وتسخير الطبيعة والآلات، فهناك خط مواز للثقافة الإنسانية يؤكد على قيم مختلفة تمامًا لم يحدث فيها تقدم أو تطور (التضحية والضمير والخوف

من الموت والمجهول) وعلى نشاطات إنسانية مختلفة (الفن والدين والأخلاق والفلسفة). وهذه القيم والنشاطات الإنسانية فرع سلالة واحدة تشير إلى وجود عالم آخر (نظام آخر) إلى جانب عالم الطبيعة وهي لا تعرف التقدم أو التطور.

إن نظرية التطور الداروينية لا تفسر كيف لم يتغير تاريخ البشر الجُوّاني كثيرًا.. فالإنسان ـ بأخطائه، وفضائله، وشكوكه، وخطاياه، وكل ما يشكل وجوده الجوّاني ـ يبرهن على عدم قابليته للتغيير. فدراسة رسوم إنسان نياندرتال في فرنسا تبين أن الحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلًا جدًّا عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر. حتى رجل الكهف الذي عاش قبل سبعين ألف سنة مضت قد عانى من هذا الدوار الميتافيزيقي، مرض الإنسان الحديث. ونحن في القرن الحالي لا يزال بإمكاننا أن نعجب بفنون الفراعنة ونقرأ ملحمة جلجامش ومسرحيات إيسخيلوس، ونشعر بما شعروا به ونفرح ونحزن معهم. فتطور الآلات سيؤدي إلى ظهور حاسوب سيكون قادرًا على كل شيء تقريبًا، إلا أنه سيكون عاجزًا تمامًا عن أن يكتب شعرًا أو أن يميز بين الخير والشر أو يشعر بالفرح والحزن. وقد تم تلخيص هذا الموقف في العبارة التالية: «Garbage in, garbage out»، أي أنه إن أدخلت نفايات في الحاسوب، فالمحصلة النهائية ستكون أيضًا نفايات، فالكمبيوتر بلا شك ذكي ولكنه غير قادر على التمييز بين الصالح والطالح. والكمبيوتر قد يساعدنا على أن نجيب على السؤال كيف نحيا؟ ولكن إن طُرح عليه سؤال لماذا نحيا فإنه لا يستطيع أن يطرح جوابًا، مع أن هذا قد يكون أهم سؤال يجابه الإنسان.

وإذا كانت نقطة انطلاقنا مادية واحدية وحسب، فإن مقدرة البقاء المادي تصبح هي غاية الوجود وتصبح أمور أخرى ـ مثل الفن والتضحية بالذات ـ أمورًا ضارة، لأنها تعوق الإنسان عن التطور. في هذا الإطار، تصبح الأميبا أكثر أهمية من الإنسان لما لها من قدرة على البقاء بدرجة أعلى منها لدى الإنسان، إذ قد يهلك الإنسان ولا تهلك هي. وعليه، إذا تبنينا معيارًا ماديًّا واحديًّا فسنجد أن الأميبا أكثر مركزية من الإنسان!

إننا إذا قلنا إن الإنسان ظهر نتيجة عملية تطور طويلة ابتداءً من أدنى أشكال

الحياة، حيثما لا يوجد تميز واضح بين الإنسان والحيوان، فإننا سنكتشف أن هذا القول «يصدق فقط بالنسبة لتاريخه البشري الخارجي، أما تاريخنا البشري الجُوّاني فلم يتغير كثيرًا، وقد تعمق في وعي الإنسان أنه ليس مختلفًا عن الحيوان وحسب، ولكنه أدرك أيضًا أن معنى حياته لا يتحقق إلا بإنكار الحيوان الذي بداخله. فإذا كان الإنسان هو ابن الطبيعة كما يقولون، فكيف يتسنى له أن يبدأ في معارضة الطبيعة؟ لو كان الإنسان أكثر الحيوانات كمالًا ليس إلا لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار. وإذا تخيلنا تطور ذكاء الإنسان إلى أعلى درجة، فإننا سنجد أن حاجاته ستزداد من ناحيتي الكم والنوع، ولن يتلاشى شيء منها، وكل ما سيحدث أن طريقة إشباع هذه الحاجات ستصبح أكثر ذكاءً وأفضل تنظيمًا. أما فكرة أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل الآخرين، أو أن يرفض بعض رغباته، أو أن يضبط ملذاته الجسدية، فإن هذا لا يأتي من ناحية عقله، ولا يحدث من خلال تطور طبيعي بيولوجي مادي.. إن الجوانب البيولوجية لظهور الإنسان يمكن تفسيرها بالتاريخ السابق، أما الجوانب الجُوّانية فلا يمكن استنتاجها بأي شيء وجد قبله..

لماذا، إذن، أصيب الإنسان بالدوار الميتافيزيقي؟ لماذا توقف عن تحسين كفاءته في الصيد ليقوم ببعض الشعائر التي لا معنى لها من منظور مادي نفعي؟ كان الإنسان يسأل عن كيفية البقاء وعن آليات الاستمرار، ثم بدأ يسأل فجأة عن المعنى والهدف من وجوده.. أي أنه بدأ يسأل لماذا.. لو كنا حقًّا أبناء هذا العالم، فلن يبدو لنا فيه شيء نجسًا أو مقدسًا، فهذه أفكار مناقضة للعالم الذي نعرفه. نحن لا نستطيع أن نجد أثرًا لعبادات أو محرمات أو مقدسات في أكثر أنواع الحيوانات تطورًا...

إن نظرية التطور لا يمكن أن تفسر لِمَ امتلأت حياة الإنسان البدائي بالعبادات والأسرار والمحظورات والاعتقادات ولماذا أسبغ الإنسان الحياة «الشخصية» على كل الأشياء المحيطة به من أحجار ونجوم وأنهار وغيرها. «إننا على مدى أربعة آلاف سنة مضت، نحاول أن نتخلص من كوابيس الإنسان البدائي دون أن نفهم طبيعتها ومصادرها».

إن ظاهرة الحياة الجُوّانية أو التطلع إلى السماء ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة

عن الحيوان. هذا الجانب من الإنسانية، وهذه الظواهر [الخير والشر ـ المقدس والمدنس ـ الشعور بالفجيعة ـ الصراع الدائم بين المصلحة والضمير ـ التساؤل عن وجودنا]، تظل مستعصية على أي تفسير منطقي. وانطلاقًا من الإيمان بثنائية الإنسان والطبيعة، والاختلاف الجوهري بين الاثنين، وثنائية الطبيعة البشرية، يبيّن علي عزت بيجوفيتش أن أصل الإنسان لا يمكن أن يكون ماديًّا، فهو ليس نتيجة تطور مادي، فالعنصر الروحي في الإنسان الذي يستعصي على التفسيرات المنطقية المادية لا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلهي، والخلق ليس عملية مادية وإنما فعل إلهي، ليس شيئًا متطورًا وإنما هو فعل فجائي (كن.. فيكون). فمنذ اللحظة التي تأنَّس فيها الحيوان، في المقدمة السماوية «الدرامية»، أو من اللحظة المشهودة المعروفة بعبارة «الهبوط إلى الأرض»، ظهر تاريخه الإنساني، ومنذ تلك اللحظة لا يستطيع الإنسان أن يختار أن يكون حيوانًا بريئًا أو إنسانًا طبيعيًّا. لقد أطلق سراحه من إسار الطبيعة/ المادة ـ بالنفخة الإلهية في الطين ـ دون اختيار له في العودة. ولذلك، فإن كل حل طبيعي/ مادي (فرويدي أو دارويني أو ماركسي) مستبعد. «فمنذ تلك اللحظة المشهودة، لم يعد ممكنًا لإنسان أن يختار بين أن يكون حيوانًا أو إنسانًا، إنما اختياره الوحيد أن يكون إنسانًا أو لا إنسان». وبذلك ربط بيجوفيتش بين الإنسان وبين الله، بمعنى أن الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانًا إلا بوجود الله، فإن مات الله ـ كما يقولون في الحضارة الغربية ـ مات الإنسان، أو إن نسينا الله ـ كما نقول نحن ـ فإننا ننسى أنفسنا.

قضية الحرية

يركز علي عزت بيجوفيتش على سمة إنسانية أخرى يقوض من خلالها نظرية التطور البيولوجي المادي، وهي مقدرة الإنسان على الاختيار، أي قضية الحرية (وهنا يظهر أثر كانط عليه، وإن كان بيجوفيتش قد عمق من هذه الأطروحة وطبقها بطريقة ربما لم تخطر على بال الفيلسوف الألماني العظيم)، ففي عالم الطبيعة/ المادة توجد الأشياء وجودًا موضوعيًّا، خاضعًا لقوانين موضوعية صارمة. فالأرض تدور حول الشمس سواء عرفنا أم لم نعرف، شئنا أم أبينا. ثمة حتمية مادية تسيطر على عالم

الحقائق الموضوعية، وهو ما لا يمكن وصفه بالخير أو بالشر، فنحن في هذا العالم لا نفعل ما نريد أن نفعله، بل ما علينا أن نفعله. ثمة جانب فينا خاضع للحتميات المادية، ولكن الإنسان لا يعيش في عالم المادة وحسب، فهناك عالم جُوّاني قوامه الحرية التي تعبر عن نفسها في النوايا والإرادة والشوق والرغبة.

في الإطار المادي، لا يمكن أن تكون هناك حرية، بل هناك قوانين مادية صارمة تسري على الإنسان سريانها على الحيوان والجماد، وهي قوانين شاملة تحتوي الإنسان في كليته ولا تترك له مساحة يتحرك فيها، وهذه هي أحادية النماذج المادية الاختزالية.

أما خارج الإطار المادي فثمة حيز للإنسان يتحرك فيه بحيث يمكنه الاختيار بين بدائل مختلفة، فيختار ـ مثلًا ـ أن يتجاوز البرنامج الطبيعي الحتمي ويقوم بفعل قد يبدو غير عملي وغير مفيد من الناحية المادية، مثل أن يدافع عن كرامته أو يرفض الظلم. والإنسان الذي ينطلق من الرؤية المادية قادر ولا شك على الاختيار والحرية والبذل والعطاء، ولكنه بذلك يكون قد سلك بطريقة تتناقض وماديته المزعومة، فقد تجاوز قوانين المادة. فهو إن ضحى بنفسه من أجل ابنه القعيد ـ مثلًا ـ فإنه لا يمكنه إخضاع هذا الفعل للنموذج المادي، وعلينا أن نهنئ هذا المادي على نبله وعظمته التي تجاوز بها منظوره المادي! إذ إنه حين اختار أن يدافع عن ابنه ويحمله قد عبَّر عن شيء عظيم داخله يتجاوز منظومته المادية الواحدية.

ولأن الحرية لا يمكن أن توجد إلا داخل منظومة غير مادية، يربط علي عزت بيجوفيتش بينها وبين فكرة الخلق، فنحن إن قلنا إن الإنسان لم يُخلق وإنما تطور (بشكل طبيعي مادي حسب نموذج داروين)، فإنه ينتج عن ذلك انتفاء الحرية، إذ تصبح الحرية لا معنى لها على الإطلاق، لأن البرنامج الطبيعي هو الذي أفرزه وهو الذي يحكمه.

إن قضية الخلق (كما يؤكد علي عزت بيجوفيتش) هي، في الحقيقة، قضية الحرية الإنسانية. فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا ـ إما بقوى مادية داخله أو بقوى مادية خارجه ـ لا تكون الألوهية ضرورية في هذه الحالة

لتفسير الكون وفهمه. ولكننا إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحة. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقًا حرًّا، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق. الحرية ليست نتيجة ولا نتاجًا للتطور، فالحرية والإنتاج فكرتان متعارضتان. فالله لا ينتج ولا يشيد! إن الله يخلق..

«قد ينجح الإنسان ـ آجلًا أو عاجلًا ـ خلال هذا القرن أو بعد مليون سنة من الحضارة المتصلة ـ في تشييد صورة مقلدة من نفسه، نوع من الإنسان الآلي أو المسخ، شيء قريب الشبه بصانعه. وهذا المسخ الشبيه بالإنسان لن تكون له حرية، سيكون قادرًا فقط على أن يتحرك في إطار تم برمجته. وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهي الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون. في لحظة زمنية من الأبدية، بدأ مخلوق حر في الوجود، بينما لم يكن ممكنًا أن تتحول نتيجة التطور ـ بدون تلك اللمسة الإلهية ـ إلى الإنسان. إن التطور، بدون تلك اللمسة، كان سينتج ـ على الأرجح ـ حيوانًا أكثر تطورًا، حيوانًا مثاليًّا، أو كائنًا بجسم إنسان وذكائه، ولكن بدون قلب ولا حياة جُوّانية. ذكاء متحرر من وخز الضمير والأخلاق، وربما كان أكثر كفاءة.. ولكن أشد قسوة في الوقت نفسه».

وترتبط بفكرة الخلق الإلهي فكرة الذات الإنسانية. وفي حقيقة الأمر، «كل شيء يمكن اكتشافه في الطبيعة فيما عدا الذات الإنسانية أو الشخصية. إننا نتصل، فقط من خلال هذه الذات، باللانهائي، ومن خلالها وحسب نشعر بالحرية وندرك العالم الآخر الذي نتشارك معه في ميراث واحد. الإنسان وحده فقط، يستطيع أن يشهد بوجود عالم الأرواح والحرية. وبدون الذات، يستحيل أن يشهد عالمًا وراء الطبيعة، ذلك لأن كل شيء آخر (بجانب ذات الإنسان) هو وجود براني ظاهري. والتأمل استغراق في الذات، محاولة للوصول، واكتشاف لهويتنا وحقيقة حياتنا ووجودنا... والوصول إلى الحقيقة الكبرى، السر الوحيد الأكبر، هذه الحقيقة تعني كل شيء ولا شيء: كل شيء بالنسبة للروح، ولا شيء بالنسبة لبقية العالم».

وقل الشيء نفسه عن فكرة الخلود والبعث، «فإحساس الإنسان بالخلود هو محاولته النظر فيما وراء القبور والبحث المجهد عن طريقة خارج هذا العالم الذي

أصبح الإنسان فيه غريبًا. وإذا غاب إحساس الإنسان بالخلود فإن الذات المرتبطة باللانهائي تغيب هي أيضًا، ولا يبقى سوى المادة والعدم».

الأخلاق والمادية

بعد أن أكد علي عزت بيجوفيتش على حرية الاختيار كسمة إنسانية أساسية، ينتقل إلى قضية أخرى هي قضية الأخلاق، حيث يفرق بين الموقف المادي من الأخلاق والموقف الإنساني. فالأخلاق المادية (الداروينية النيتشوية) تنطلق من التسوية بين الإنسان والمادة، وبذا يصبح الهدف الوحيد لكل منهما هو البقاء، وآلياته الأساسية هي الذكاء والقوة. في هذا الإطار المادي لا يمكن أن نتحدث إلا عن الفعل ورد الفعل. فالمثير (المادي) تتبعه استجابة مادية بلا تردد أو ثنائيات أو ذكريات أو كوابح أو محرمات.

في هذا الصراع من أجل البقاء (المادي)، لا يفوز الأفضل (بالمعنى الأخلاقي) وإنما الأقوى والأكثر تكيفًا مع قوانين الطبيعة، أي الأفضل بالمعنى الطبيعي/ المادي. ولذا فإن صوت الطبيعة هو «تخلص من الضمير والشفقة والرحمة... اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم» على حد قول نيتشه، ابن داروين! إن كل ما فعله نيتشه هو تطبيق قوانين البيولوجيا على الإنسان، فكانت النتيجة المنطقية هي نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف والكراهية.

والأخلاق المادية هي النفعية المادية، ومن ثم يكون الانغماس في كثير من النشاطات المادية للإنسان (التي تحقق الربح المادي له) هو قمة الالتزام الخلقي المادي. خذ، على سبيل المثال، ما يسمى بالجرائم المقنَّنة (أي تلك التي يسمح بها القانون) «كالفن الإباحي، والكتابات الداعرة، واستعراضات العرايا، وقصص الجرائم وما شابه ذلك... أي فيلم داعر أرخص في إنتاجه عشرات المرات من إنتاج فيلم عادي وأرباحه تزيد عشرات المرات على أرباح الفيلم العادي». إن إنتاج مثل هذا الفيلم من منظور المعايير المادية أفضل من إنتاج فيلم يلتزم بالمعايير الثقافية والإنسانية. ثم يضرب علي عزت بيجوفيتش مثلًا آخر بالحروب العدوانية والإمبريالية

واضطهاد الأقليات: فهذه الأفعال من منظور مادي مربحة، فالإسبان ربحوا بالقضاء على الهنود الحمر وسط أمريكا وجنوبها، والمستوطنون البيض استفادوا من الإبادة المنظمة لسكان أمريكا الشمالية من الهنود، وقد حققت القوى الإمبريالية منافع مالية بالغة باستغلال ونهب الدول المحتلة، وحقق النازيون مكاسب مالية كبيرة بإبادة اليهود وغيرهم من الأقليات.. فهل هذا يعني أن أفعال الإبادة والاستغلال أفعال فاضلة خيِّرة؟

من منظور مادي، هي بالفعل كذلك! فمع غياب أية منظومات أخلاقية متجاوزة للنظام الطبيعي المادي تصبح اللذة هي الخير والألم هو الشر، ويصبح ما يحققه الإنسان نفسه من منفعة مادية (تزيد من إمكانيات بقائه المادي) هو الخير الأعظم. أو كما يقول بنتام ـ صاحب مذهب المنفعة ـ «لقد أخضعت الطبيعة البشر لحكم سيدين، هما: اللذة والألم. فهما وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا»، أي أنه اختزل كل السلوك الإنساني في هذين العنصرين الماديين، تمامًا مثلما فعل هلفتيوس ـ الفيلسوف المادي الفرنسي ـ الذي ذهب إلى أن الإنسان لا يقوم بأي عمل إلا ليزيد من لذته أو يقلل من ألمه. لقد تدخل العقل المادي وحول مشاعر الألم واللذة ـ وهي حقائق بيولوجية حيوانية داروينية! ـ إلى مفهوم الخير والشر. «وهكذا، تنحصر أخلاقيات المنفعة في حدود الطبيعة، وينحصر بصرها عند أسوار هذا العالم الدنيوي. فهي لا يمكن أن تتقدم وراء حدود المصلحة لكي تصبح أخلاقية بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة».

وهنا يطرح بيجوفيتش السؤال التالي: هل يمكن للعقل (الذي يدور في الإطار المادي) أن يولد منظومات أخلاقية؟ ويجيب عنه بالنفي: «إن العقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، ولكنه لا يستطيع أن يصدر حكمًا قيميًّا عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي.. الطبيعة والعقل على السواء لا يمكنهما التمييز بين الصحيح والخطأ، بين الخير والشر. فهذه الصفات ليست موجودة في الطبيعة.. إن محاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تستطيع أن تتحرك أبعد مما يسمى بالأخلاق الاجتماعية، أو قواعد السلوك اللازمة للمحافظة على جماعة معينة، وهي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي، نوع من الإجراءات والقوانين الخارجية. كما أن التحليل العقلي للأخلاق يختزلها إلى أنانية وتضخيم للذات.

ولكننا، حين نتفحص الأمر بشيء من العمق، نجد أن في الإنسان شيئًا ما يرفض هذا النموذج المادي، وأن الأخلاق الحقيقية (كما هو الإنسان ذاته) ضد الطبيعة/ المادة. فالإنسان ليس مجرد لاهث وراء اللذة أو المصلحة الشخصية كما تصوره العلوم الإنسانية العلمانية التي تستند إلى نماذج مستمدة من العلوم الطبيعية، فهو كثيرًا ما يرفضها، بل إن الخبرة الإنسانية في مجال الأخلاق تناقض الفكرة المادية. فأية لذة توجد في الزهد والتبتل والصيام وفي كثير من أنواع نكران الذات وكبح النفس؟ فالإنسان «يضحي بنفسه من أجل الوطن أو من أجل جوانب معنوية ليست لها أية قيمة مادية، ويموت دفاعًا عن الشرف. وهو، حينما يرى مشهد العدالة المهزومة، قد يهب لنصرة المظلوم رغم القوة الغاشمة، رغم أنه يعرف أن هذا قد يودي به، وهو على استعداد للتضحية بنفسه من أجل الغير (وعنده أيضًا الإمكانية للبطش به)».

فإذا غامر الإنسان بحياته «فاقتحم منزلًا يحترق لينقذ طفل جاره، ثم عاد يحمل جثته بين ذراعيه، فهل نقول إن عمله كان بلا فائدة لأنه لم يكن ناجحًا؟ إن الأخلاق، التي تدور في إطار غير مادي، هي التي تضفي القيمة على هذه التضحية عديمة الفائدة، لهذه المحاولة التي لم تنجح».

إن مشهد العدالة المهزومة التي تتعلق بها قلوبنا رغم هزيمتها، ليس حقيقة من حقائق هذا العالم «فأي شيء في هذا العالم (الطبيعي، المنطقي، العلمي، الفكري) أي شيء فيه يمكن أن يبرر سلوك بطل يسقط لأنه ظل مستمسكًا بالعدالة والفضيلة؟ فإذا كان هذا العالم يوجد فقط في المكان والزمان، وإذا كنا نتحرك داخل عالم الطبيعة/ المادة وحسب، فإن تضحية البطل تكون بلا معنى. لكننا نستبعد أن تكون التضحية بلا معنى، بل إننا موقنون بأن لها معنى، ولا يمكن تفسير إدراكنا هذا على أسس عقلية مادية، ولذا فإنه لا مناص من أن نستنتج أنها إلهام من عند الله، أنها تنتمي إلى عالم آخر غير عالمنا الدنيوي، عالم يتميز بمعان وقوانين مغايرة لهذا العالم الطبيعي بجميع قوانينه ومصالحه».

وكما يقول بيجوفيتش، فإن التضحية «تمثل ظهور مبدأ جديد [خطًا فارقًا ملموسًا فاصلاً] بين الإنسان والحيوان. لكن هذا المبدأ مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات. المصلحة حيوانية، أما التضحية فهي إنسانية» (والأفكار الأساسية

في السياسة والاقتصاد السياسي لا تتعامل مع التضحية وإنما تتعامل مع المصلحة والمنفعة).

إن الأخلاق الحقيقية ليست مربحة «ويمكن تصور مواقف عديدة يكون الظلم فيها والكذب هما المفيدين [من الناحية المادية]. وبالمثل، فإن التسامح الديني والسياسي والعرقي والوطني ليس مفيدًا بالمعنى [المادي] المعتاد للكلمة، أما تدمير الخصوم مثلاً.. فهو أكثر فائدة من وجهة النظر العقلية [المادية] البحتة. فحماية العجزة والمقعدين، أو العناية بالمعوقين والمرضى الذين لا أمل في شفائهم، كل ذلك ليس من قبيل السعي وراء الفائدة. فالأخلاق لا يمكن أن تخضع لمعايير المنفعة. نعم.. قد يكون السلوك الأخلاقي أحيانًا مفيدًا، ولكن ليس معنى هذا أن شيئًا قد أصبح أخلاقيًّا لأنه أثبت فائدته في فترة ما من فترات الخبرة الإنسانية. على العكس.. فهذه الخبرة نادرة الحدوث».

ويضرب بيجوفيتش مثلًا من علم الأنثروبولوجيا فيشير إلى أنه، في أواخر العصر الحجري الوسيط، ظهرت عادة تمزيق الإنسان لبدنه.. «بدأ الناس في ذلك العصر تقطيع أجسامهم بأنفسهم، فكانوا يجدعون أنوفهم وآذانهم وأصابعهم وغيرها، محملين هذه الأعمال دلالات من معتقداتهم الخرافية... ولنقارن هذا بما يفعله الثعلب حينما يقع في المصيدة فيعض ساقه حتى يقطعها ليتمكن من الفرار. هذا عمل من أعمال العقل. أما ما يقوم به الإنسان البدائي من تمزيق لجسمه فهو عمل لا معقولية فيه. إنه سمة خارجة تمامًا عن الإطار الحيواني». ويخلص علي عزت بيجوفيتش من هذا إلى أن الأخلاق لا يمكن تفسيرها تفسيرًا عقليًّا. وهو يرى في هذا الحجة الأولى العملية للدين.. «فالسلوك الأخلاقي إما أنه لا معنى له، أو أن له معنى في وجود الله، وليس هناك اختيار ثالث. فإما أن تسقط الأخلاق باعتبارها كومة من التعصبات والأوهام، أو أن ندخل في المعادلة قيمة يمكن أن نسميها الخلود. فإذا توافر شرط الحياة الخالدة، وأن هناك عالمًا غير هذا العالم، وأن الله موجود.. بذلك يكون سلوك الإنسان الأخلاقي له معنى وله مبرر»، لأنه إن غاب إحساس الإنسان بالخلود، تغيب الذات المرتبطة باللانهائي وبمقدرة الإنسان على تجاوز قوانين الطبيعة/ المادة.

ثم يتناول بيجوفيتش مفهومًا محوريًّا في الحضارة الغربية، وهو مفهوم التقدم (في الإطار المادي)، ويدرسه في إطار علاقته بالأخلاق. فيشير إلى ما يسمى «عقدة الإنسان البدائي» وهي قيام الإنسان البدائي بأفعال تتناقض وتطوره وتقدمه المادي مثل مفهوم المحرمات والعبادة والفن. فبينما كانت الحيوانات تحقق صعودًا في سلم التطور، نجد الإنسان يكبل نفسه بالتزامات أخلاقية تجعله يتعثر. فهل هذا يعني تقدم الحيوان وتخلف الإنسان؟

وثمة مفهوم آخر عرض له بيجوفيتش، وهو مفهوم المساواة، حيث يرى أن هذا المفهوم لا يمكن أن يتحقق في الإطار المادي. فلو نظرنا إلى البشر ورصدناهم بطريقة علمية مادية لوجدنا التفاوت بينهم في الصفات، فهذا بدين وذاك نحيف، وهذا ذكي وذاك غبي، وهذا جمجمته كبيرة وذاك جمجمته صغيرة، وهذا أبيض وذاك أسود، وهذا أصفر وذاك أحمر. وبناءً على هذا الاختلاف يمكن أن نختار فنقرر ألا يبقى إلا الأذكياء، أما الأغبياء فلنتخلص منهم، بمعنى أن عملية الرصد العملية أو عملية الحكم العلمية المادية لا تنطوي على فكرة المساواة على الإطلاق.

ويبيّن بيجوفيتش أن ثمة علاقة بين فكرة المساواة بين الناس وفكرة الخلود. ومن ثم نجد أن «أخلاقيات الأديان السماوية وحدها تسلم بجلاء لا لبس فيه بمساواة جميع البشر باعتبارهم مخلوقات الله. أما النظم الدينية والأخلاقية التي لا تعترف بالخلود أو لديها فكرة مشبوشة عنه، فهي لا تعترف بالتالي بهذه المساواة. فإذا لم يكن الله موجودًا، فإن الناس بجلاء وبلا أمل غير متساوين».

لكن «المساواة والإخاء بين الناس ممكنان فقط إذا كان الإنسان مخلوقًا لله، فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم في اعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسموٍّ إنساني أو كقيمة سماوية للشخصية الإنسانية».

وقد التقطتُ هذا الخيط من كتابات هذا المفكر الكبير وقمت بزيادة النموذج التحليلي تركيبية لزيادة مقدرته التفسيرية. فأنا أرى أنه يمكن للعلم في الإطار المادي أن يصل إلى نتيجتين مختلفتين تمام الاختلاف:

١ ـ يمكن للعلم المادي أن ينظر إلى البشر فيصنفهم علىَ أساس بعض الصفات المادية الكامنة فيهم. ومن هنا ظهرت العنصرية الغربية (كما بيَّن بيجوفيتش)، هذه العنصرية التي تستند إلى أساس علمي مادي قوي، فالنازيون قرروا ـ بكفاءة علمية ومادية دموية ـ تصنيف كل المعوقين والمسنين وبعض أعضاء الأقليات الدينية والإثنية مثل الغجر واليهود على أنهم «Useless eaters» (الأفواه التي تأكل ولا تنتج)، أي أنهم قاموا بتقييم البشرية في إطار مادي صرف، وأخضعوها لحسابات المكسب والخسارة الماديين. فإن كنت سيئ الحظ ـ ممن يستهلكون أكثر مما ينتجون ـ فأنت تستحق الموت. وبالفعل تم القضاء على ما يقرب من ٧٠ ألف مواطن ألماني ما بين طفل معوق ومسن لهذا السبب. وقد كتب أحد العلماء الألمان مبينًا أن هذا قد وفر للاقتصاد الوطني النازي ما يقرب من ٥٠٠ ألف طن مربى، وغير ذلك من الخيرات المادية التي حسَّنت من أداء الاقتصاد الوطني (وكيف يمكن رفض هذا المنطق النفعي المادي الصارم من منظور مادي صرف؟)! هذا هو الجانب الأول من الرصد العلمي للإنسان، أي رصد الفروق المادية بين البشر.

٢ ـ ثمة منهج آخر في الرصد. إذ يمكن للعلم أن يرصد صفات النوع البشري، أن يرصد الشيء المشترك بين كل المخلوقات، بما في ذلك الإنسان، باعتبارها كيانات مادية. وهي عملية رصد تسوي بين هذه الكائنات، فثمة قانون طبيعي/ مادي واحد يسري عليها جميعًا. وهذا هو الجانب الثاني من الرصد العلمي لظاهرة الإنسان.

وإذا كان المنهج الأول قد ولد عنصرية التفاوت العرقي التي تستند إلى الرؤية العلمية التي ترصد الاختلافات الكمية، فإن الجانب الثاني ولد ـ بدوره ـ عنصرية التسوية التي ترصد نقاط التشابه الكمي بين البشر. إن النظام الاستعماري القديم استند إلى عنصرية التفاوت، بينما يستند النظام العالمي الجديد إلى عنصرية التسوية، إذ يفترض أن البشر كائنات طبيعية مادية تحركها الدوافع الطبيعية المادية، ولذا لا يمكن التفريق بين فرد وآخر، أو بين شعب وآخر، أو بين نوع وآخر!

وعنصرية التسوية هذه خادعة، فهي تصدر عن مقولة: «كلنا لآدم وآدم من تراب»، ولكن من هو آدم حسب هذا التصور؟ إنه الإنسان الاقتصادي أو الإنسان المكون

من مجموعة الحاجات الاقتصادية، وهو أيضا الإنسان الجسماني المكون من جهاز عصبي وغدد وغرائز مادية إن أشبعت توازن الإنسان. هذا التعريف المادي للإنسان لا يرصد إلا ما هو مشترك بين أفراد النوع الإنساني وبينهم وبين أعضاء الأنواع الأخرى.

الفن والدين

وفي محاولته تقويض النظرية المادية الداروينية، يشير بيجوفيتش إلى الفن باعتباره تعبيرًا عن ثنائية الإنسان (باعتباره كائنا طبيعيًّا/ ماديًّا، قادرًا في الوقت نفسه على تجاوز الطبيعة/ المادة). ولتوضيح وجهة نظره هذه، يؤكد أن الفن (شأنه شأن الأخلاق والدين وكل الظواهر الروحية) يتجاوز الرؤية المادية، ولذا لا يمكن تفسيره تفسيرًا ماديًّا. فالعلم (الذي يدور في الإطار المادي) يعطينا صورة دقيقة عن العالم، ولكنها صورة خالية من «الحياة» ومن الروح، مما يجعل الإنسان خلوًّا من الإنسانية، فالهيكل العظمي للإنسان، مهما كانت دقته وفائدته، ليس هو الإنسان الفرد في نبله وخسته، وفي عظمته وضعفه. إن العلم في علاقته بالإنسان ممكن فقط، إذا كان الإنسان حقًّا جزءًا من العالم أو نتاجًا له. على عكس ذلك نجد الفن، فاللوحة الفنية لا تحلل إلى كمية الألوان المستخدمة فيها، والمسجد لا يمكن أن يرد إلى عدد الأحجار والأعمدة الخشبية المكونة له. «الفن ممكن فقط إذا كان الإنسان مختلفًا عن الطبيعة، إذا كان غريبًا فيها، إذا كان هوية متميزة».

ويوضح علي عزت بيجوفيتش هذا الفارق الجوهري بين الإنسان الطبيعي/ المادي الذي يصنع الآلات وبين الإنسان الذي يبدع الفنون، فيقول: إن «صناعة الأدوات واستخدامها تمثل استمرارية للتطور البيولوجي، وهو تطور خارجي وكمي يمكن تتبعه من الأشكال البدائية للحياة حتى ظهور الحيوان الكامل. فالوقفة المنتصبة، واكتمال اليد، واللغة والذكاء، كلها حالات ولحظات من التطور تبقى بطبيعتها في إطارها الحيواني. إن الإنسان عندما استخدم لأول مرة حجرًا لكسر ثمرة جافة أو لضرب حيوان فعل شيئًا مهمًّا جدًّا، ولكنه ليس جديدًا كل الجدة، لأن آباءه الأوائل من فصيلته الحيوانية قد حاولوا فعل الشيء نفسه». هذا هو الجانب الكمي المادي في الإنسان الذي يدل على «تطوره».

إنه، عندما وضع الحجر أمام عينيه ونظر إليه باعتباره رمزًا للروح، كان يقوم بعمل أصبح السمة العامة التي لازمت الإنسان في العالم كله. وهو أمر جديد تمامًا في مجرى تطوره. وكذلك عندما قام الإنسان لأول مرة برسم خط حول ظله على الرمال، فإنه بهذا العمل رسم أول صورة، ومن ثم بدأ نشاطًا متفردًا خُصَّ به دون سائر الكائنات. فمن البديهي، أن أي حيوان ليس قادرًا على فعل هذا، بغض النظر عن درجته في سلم التطور، حاضرًا أو مستقبلاً.

المنظومة المادية تقف أمام هذه الإشكالات حائرة، فلا يمكنها أن تجيب عليها، لأنه من المنظور المادي المحض تعتبر حركات مثل: عبادة حجر وتقديم قرابين وقيام برقصات ورسومات على الحائط... وغيرها من هذه الأمور، إضاعة للوقت.

إن علم الأنثروبولوجيا يرصد إقبال الشعوب البدائية الشديد على الفنون. وتوجد واقعة يرددها علماء الأنثروبولوجيا تبيّن أن الفن مكون أساسي في إنسانية الإنسان. تقول الواقعة: إن إحدى السيدات في قبائل الإسكيمو ابتعدت عن قبيلتها ثم تاهت أثناء عاصفة ثلجية، فبدأ أعضاء قبيلتها في البحث عنها ولكنهم لم يجدوها، فشدوا الرحل وغادروا المكان، وبعد عام عثروا عليها، وكانت قد تمكنت من بناء منزل ونسجت لنفسها ثوبًا، ولوحظ أنها لم تهمل إضافة الزخرفة التقليدية إليه. هذه السيدة بالمنظور النفعي المادي أضاعت جزءًا من وقتها، إذ كان عليها ـ حسب التصور المادي ـ أن تهتم بآليات البقاء وحسب، أما الفن والجمال الذي يعبر عن أشياء غير مادية، فيعد الاشتغال بها إضاعة للوقت. فلو كان هناك وقتها عالم أنثروبولوجي مادي نفعي لضحك من فعل هذه السيدة، بينما لو نظر إليها آخر يؤمن بأن الإنسان ليس مادة وحسب، لوجد أن هذا الفن وهذا الجمال لصيق بإنسانيتها، وأنها بدون هذا لا تعد إنسانة، إذ الإنسان بالنسبة لها مادة وروح، وليس مادة فقط، أو هو مادة وشيء آخر.

ومرة أخرى، لندع بيجوفيتش يتحدث: «كما أن الحيوانات ليست لديها فكرة عن المقدس أو الشر، فإنها لا تعلم شيئًا عن الجمال. واعتقاد العلماء بأن القرود يمكن أن ترسم ـ بناء على تجارب في هذا المجال ـ ثبت أنه اعتقاد خاطئ. وأن ما قامت به القرود إنما هو مجرد محاكاة للإنسان. فما يزعمون أنه «فن القرود» لا وجود له.

وعلى العكس، نجد أن إنسان الكهوف عرف كيف يرسم وكيف ينقش على الجدران، وقد وجدت رسومه في كهوف بالصحراء».

ثم ينتقل علي عزت بيجوفيتش إلى ظاهرة إنسانية مميزة أخرى وهي رغبة الإنسان في تجميل نفسه، فيميز بين هذه الرغبة الجمالية وحاجته (المادية) لتغطية جسمه وحمايته .. «هذه الحقيقة يمكن تتبعها من عصور ما قبل التاريخ حتى اليوم. فملابسنا ليست فقط للحماية، إنها تعكس العصر الذي نعيش فيه والجماعة التي ننتمي إليها. لقد أصبحت أزياؤنا صورًا وشعرًا. فلا يكون فراء الحيوانات وريشها شديد الجمال، ولكن خلف هذا الجمال هناك دائمًا وظيفة. وفي أغاني الإنسان البدائي وتمثيله لا يمكن التمييز بين الفن والعبادة. فقد كان أول تمثال نُحت من الحجر وثنًا معبودًا». وهكذا يحول علي عزت بيجوفيتش عبادة الأوثان ذاتها إلى مؤشر على وجود الروحي المتجاوز للمادي!

ثم يتناول قضية تهمنا كمسلمين وهي رفض الإسلام للتجسيد فيقول: «لقد توجه الإلهام الديني توجهًا خاطئًا، فأبدع تلك التماثيل الرائعة للآلهة والأقنعة التي وجدت في جزر المحيط الهادي وفي المكسيك وفي ساحل العاج، وتعتبر هذه الأشياء اليوم أمثلة جيدة على الفن التأثيري. إن جميع ما يسمى بالفنون التشكيلية هو فن وثني في أصله. ولعل في هذا تفسيرًا لحساسية الإسلام ـ وبعض أديان أخرى لا تميل إلى التجسيد ـ تجاه هذا اللون من أشكال الفنون. ويبدو أنه من الضروري أن نرجع إلى عصور ما قبل التاريخ لكي نفهم جذور الفن في الدين، وكيف أن الدين والأخلاق البدائية جميعًا ذات مصدر واحد: هو شوق الإنسان إلى عالم مجهول»..

وهكذا يعود بنا بيجوفيتش المرة تلو الأخرى للحظة الفارقة، لحظة أن انسلخ الإنسان عن عالم الطبيعة المادة وبدأت تعتمل في ذاته عناصر جُوّانية غير مادية. إن الإنسان الذي يبدع الفنون ليس سليل القردة، فالفن ليس عملًا تقنيًا ماديًا خاضعًا لبرنامج مسبق محدد، وإنما عمل روحي مركب مرتبط بالمقدس، يشير إلى ما وراء المادة وما وراء القبور. والفنانون لا يبدعون أعمالهم بحواسهم الخمس وإنما بشيء أعمق من هذا. كل هذا يبين أن الإنسان كائن مخلوق في لحظة الخلق الفارقة، هبط

من السماء، ولم يظهر نتيجة الصدفة والتطور المادي البراني الكمي. فمحاولة دراسة الظاهرة الإنسانية من خلال النماذج المادية تؤدي إلى اختزاله إلى بعد واحد، وتخفق في تفسيره أو إدراكه في جوانبه المتعددة.

الإسلام وثنائية الإنسان

يرى علي عزت بيجوفيتش أن هناك ثلاث وجهات نظر عن العالم:

١ ـ الرؤية المادية التي ترى العالم باعتباره مادة محضة، وهي فلسفة تنكر التطلعات الروحية للإنسان. والاشتراكية مثل جيد على هذه الفلسفة، فهي تقدم خلاصًا خارجيًّا فقط (من خلال الاستهلاك وتحسين مستوى الدخل أو تغيير البيئة الاجتماعية...إلخ).

٢ ـ الرؤية الدينية المجردة (أو الروحية الخالصة)، وهي رؤية للدين تراه باعتباره تجربة روحية فردية خاصة لا تذهب إلى أبعد من العلاقة الشخصية بالله، وهذه الرؤية تنكر الاحتياجات المادية للإنسان. والمسيحية مثل جيد على هذه الرؤية، فهي تقدم خلاصًا داخليًّا وحسب.

هاتان هما الفكرتان الأوليان في العالم لا يمكن تجزيئهما إلى ما هو أصغر منهما، ولا تمتزج إحداهما بالأخرى. وعالمان متوازيان لا يلتقيان أبدًا، إلا على سبيل التصادم الذي لا علاج له. وفي هذا يذهب بيجوفيتش إلى أننا نشعر في قرارة أنفسنا بأن علينا أن نتقبلهما معًا في محاولة للبحث عن توازن طبيعي جديد لهما. فالتعاليم المتعارضة لهما تفصم عُرى الحياة وتشطر الحقيقة. ولذا، فإن الاستقطاب بين الرؤيتين استقطاب نظري مجرد لأن الممارسة الحياتية تنبذ مثل هذه الواحدية.

إذن، تمتزج الأمور وتتداخل على المستوى الحياتي بحيث لا يمكن فصل المادي عن الروحي أو الروحي عن المادي. فالماركسية، على سبيل المثال، ترفض من الناحية النظرية (أي على مستوى النموذج المجرد) الأسرة والدولة «أما من الناحية العملية، فقد احتفظت بهاتين المؤسستين». والمسيحية نبذت انشغال الإنسان بدنياه «ولكن، لأنها عقيدة أناس أحياء، فقد قبلت بالنضال من أجل العدالة والكفاح في

سبيل عالم أفضل». وحين تحولت المسيحية إلى كنيسة «شرعت تتحدث عن العمل وعن الثورة والقوة والتعليم والعلم والزواج والقوانين والعدالة الاجتماعية، وغير ذلك». كان على الماركسية أن تقبل درجة من الحرية الفردية أو المثالية الإنسانية، وأن تقبل المسيحية استعمال شيء من القوة «إذ يبدو واضحًا أن الإنسان وهو يمارس حياته الواقعية لا يمكن أن يعيش وفقًا لفلسفة واحدية»..

إنَّ أي حل يغلب جانبًا من طبيعة الإنسان على حساب الجانب الآخر من شأنه أن يعوق القوى الإنسانية أو يؤدي إلى الصراع الداخلي. فالحياة، كما يقول علي عزت بيجوفيتش، مزدوجة «وقد أصبح من المستحيل عمليًا أن يحيا الإنسان حياة واحدة منذ اللحظة التي توقف فيها أن يكون نباتًا أو حيوانًا، منذ لحظة أن قالوا بلى».. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ثمة رؤية ثالثة تعترف بالثنائية الإنسانية، وتحاول تجاوزها عن طريق توحيد الروح والمادة، وهذه هي الرؤية الإسلامية. إن الإسلام يخاطب كل ما في الإنسان ويتقبله. ويرى بيجوفيتش أن الإسلام وجد قبل الإنسان، وأنها ـ كما قرر القرآن بوضوح ـ المبدأ الذي خلق الإنسان بمقتضاه، ومن ثم نجد انسجامًا وتطابقًا فطريًّا بين الإنسان والإسلام «الإنسان هو وحدة الروح والجسد، [وكذا] الإسلام.. [فهو أيضًا] وحدة بين الاتجاه الروحي والنظام الاجتماعي، وكما أن الجسم في الصلاة يمكن أن يخضع لحركة الروح، فإن النظام الاجتماعي يمكن بدوره أن يخدم المُثل العليا للدين والأخلاق».

إن الإسلام انطلاقًا من إدراك ثنائية الإنسان «لا يتعسف بتنمية خصال لا جذور لها في طبيعة الإنسان. إنه لا يحاول أن يجعل منا ملائكة لأن هذا مستحيل، بل يميل إلى جعل الإنسان إنسانًا. في الإسلام قدر من الزهد، ولكنه لم يحاول أن يدمر به الحياة أو الصحة أو الأفكار، أو حب الاجتماع بالآخرين، أو الرغبة في السعادة والمتعة. هذا القدر من الزهد أريد به تحقيق التوازن في غرائزنا، أو توفير نوع من التوازن بين الجسد والروح. إن القرآن يتناول الغرائز متفهمًا لا متهمًا، ولحكمةٍ ما سجدت

الملائكة للإنسان. ألا يشير هذا السجود إلى معنى تفوق ما هو إنساني على ما هو ملائكي؟».

إن الإسلام يفترض في الإنسان أن يحيا حياة كاملة مليئة. فالحياة من منظور إسلامي «يحكمها عاملان متكاملان: أحدهما الرغبة الطبيعية في السعادة والقوة، والثاني الكمال الأخلاقي (أو الخلق الدائم للذات)». ولذا يؤكد الإسلام مفهوم الآخرة، فهو ليس مفهومًا ملتبسًا.. فالجنة هي مكافأة من ينفذ تعاليم دينه، ويكبح جماح شهواته، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولكنه في ذات الوقت يبرز ما في المادة من جمال ونُبل. فالعلم المادي ليس مملكة للشيطان، وليس الجسم مستودعًا للخطيئة. حتى عالم الآخرة، وهو غاية أمل الإنسان وأعظمها، صوَّره القرآن مغموسًا بألوان هذا العالم: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢).

إن المسلمين يؤمنون بأن هذه الحياة الأرضية ليست هي الحياة الوحيدة، ومع هذا فهم غير راغبين في الانسحاب منها. ولذا نجد أن الحرية الجُوّانية (الروحية) ليست كافية بالنسبة للمسلمين. فكل مؤمن يستمتع بهذا النوع من الحرية، ولكنهم في الوقت ذاته يحرصون على الحرية المادية (البرانية) ولا يرضون بأن يكونوا عبيدًا. ولكن يمكن تعريف الإسلام بأنه دعوة لحياة مادية وروحية معًا، تشمل العالمين الجُوّاني والبراني جميعًا، أو كما يقرر القرآن: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧). وانطلاقًا من هذا التعريف نستطيع أن نقول إن جميع الناس، أو أغلبهم، مسلمون بالإمكانية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدين، وهو سوء فهم لا يزال مستمرًّا إلى هذا اليوم. فقد هاجموا الإسلام لحسِّيته المزعومة.. «ونحن نقول بصراحة وبدون مواربة: نعم.. إن الإسلام يدافع عن الحياة الطبيعية ولا يكرّس

الزهد. إنه يدافع عن الثراء ضد الفقر، وعن قدرة الإنسان على الطبيعة». ولهذا السبب أيضًا نجد أن الإسلام كان دائمًا موضع هجوم من الجانبين المتعارضين: الدين (الروحي المجرد) والعلم.. «فمن جانب الدين [الروحي المجرد] اتُّهم الإسلام بأنه ألصق بالطبيعة والواقع أكثر مما يجب، وأنه متكيف مع الحياة الدنيا. واتهم من جانب العلم أنه ينطوي على عناصر دينية وغيبية. وفي الحقيقة، هناك إسلام واحد وحسب، ولكنه، شأنه شأن الإنسان، له روح وجسم. فزعم التعارض فيه يتوقف على اختلاف وجهة النظر. فالماديون لا يرون في الإسلام إلا أنه دين وغيب، أي اتجاه «يميني». بينما يراه المسيحيون فقط كحركة اجتماعية سياسية، أي كاتجاه «يساري»! وفي واقع الأمر، ليس الإسلام هذا ولا ذاك، وإنما هو يجمع بينهما في كل واحد متكامل متوازن.

تجلّيات الثنائية الإسلامية

تظهر الثنائية الإسلامية التفاعلية أو التكاملية في الرؤية الإسلامية لمفهوم الأمة. فالإسلام ـ كما يقول علي عزت بيجوفيتش ـ «ليس مجرد أمة بالمعنى البيولوجي أو الإثني أو العرقي، وليس حتى جماعة دينية بالمعنى الروحي الخالص للكلمة، وإنما هو «دعوة لأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تؤدي رسالة أخلاقية». وانطلاقًا من ذلك يؤكد بيجوفيتش أنه لا يمكن إغفال المكون السياسي للإسلام وقصره على النزعة التصوفية الدينية، لأن في هذا «تكريسًا صامتًا للتبعية والعبودية». ولا يمكن كذلك إغفال المكون الديني (الروحي) في الإسلام؛ لأن في هذا كذلك رفضًا صامتًا للقيام بالأعباء الأخلاقية. إن الإسلام الحقيقي ليس مجرد دين روحي أو طريقة حياة فقط، بل هو منهج ومبدأ لتنظيم الكون أكثر منه حلًا جاهزًا، إنه المركب الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة. إن الإسلام ليس دينًا ودولة كما يقول البعض (الذين وقعوا صرعى التعريفات العلمانية الغربية، والتي تعطي مركزية هائلة للدولة)، بل هو دين ودنيا يتوجه للجانبين الروحي والمادي في الإنسان.

ثم يحاول بيجوفيتش أن يوضح رؤيته للثنائية الإسلامية من خلال عقد مقارنة بين

الإسلام والمسيحية كنظرية (وليس كتطبيق) باعتبارها دينًا روحيًّا محضًا. وهي مقارنة تنطوي على احترام للعقيدة المسيحية، ولا تشكل هجومًا عليها بمقدار ما هي محاولة لتوضيح سمات الإسلام الأساسية. ويذهب بيجوفيتش إلى أن الهجوم المسيحي على الطبيعة الإنسانية الخالصة للرسول (صلى الله عليه وسلم) على أنها إنسانية «أكثر مما يجب» هو هجوم ناتج في الواقع عن سوء فهم. فالقرآن نفسه يؤكد أن محمدًا ليس إلا إنسانًا: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٣)، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف: ١١٠). وكشف القرآن عن الاتهامات التي ستُوجه إليه في المستقبل حيث قال: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ٧).

ثم يقارن بيجوفيتش بين قاموس المفردات المستخدمة في الأناجيل وتلك التي وردت في القرآن، ويبيّن أن مثل هذه المقارنة ستؤدي إلى العديد من الاستنتاجات الواضحة. ففي الأناجيل، يتكرر ورود ألفاظ معينة تكرارًا ملحوظًا مثل: مبارك، مقدس، ملاك، الحياة الأبدية، سماوات، خطيئة، حب، ندم، عفو، سر، الجسد (كحامل للخطيئة)، النفس، تطهر، خلاص...إلخ. على حين أننا نجد المصطلحات نفسها مُصاغة في القرآن على صورة هذا العالم وقد اكتسبت واقعية وتحديدًا، مثل: العقل، الصحة، التطهر (الوضوء)، القوة، الشراء، العقد، الرهان، الكتابة، الأسلحة، القتال، التجارة، الفاكهة، العزم، الحذر، العقاب، العدل، الربح، الانتقام، الصيد، الشفاء، المنافع... إلخ.

وهذه الثنائية تقودنا إلى «فكرة جوهرية في الإسلام» وهي ميل الإسلام «بطبيعته إلى دمج الفن بالتكنولوجيا». وهذه النزعة التركيبية تتحقق بأكبر قدر من الثبات في فن العمارة. فمن بين الفنون الكبرى استوعب الإسلام فن المعمار وأولاه أكبر اهتمام. ولعل ذلك يرجع إلى أنه أقل الفنون تجريدية، فالفنون التجريدية تؤكد على فردية الإنسان أكثر مما ينبغي [أما الفنون التي تنبع من منزع روحي خالص، فهي تؤكد الجوانب الأخرى في الإنسان أكثر مما ينبغي]، وكلا الموقفين مضاد لنزعة التوازن التي يحرص عليها الإسلام. أما الفن المعماري [الإسلامي] فلا يحلق في التجريد

ولا يسقط في النفعية، وإنما هو فن وظيفي معنيّ ومهتم بالاستجابة للاحتياجات الإنسانية الاجتماعية والفردية.

ثم يعقد بيجوفيتش مقارنة بين المسجد والكنيسة، ويخلص إلى نفس النتائج، «فالمسجد مكان للناس، أما الكنيسة فهي معبد الرب». في المسجد يسود جو من العقلانية، وفي الكنيسة جو من الصوفية. المسجد بؤرة نشاط دائم وقريب من السوق في قلب المناطق المعمورة بالسكان، أما الكنيسة فتبدو أقل التحامًا ببيئتها. يميل التصميم المعماري للكنيسة إلى الصمت والظلام والارتفاع، إشارة إلى «عالم آخر». «عندما يدخل الناس كاتدرائية قوطية يتركون خارجها كل اهتمام بالدنيا كأنهم داخلون إلى عالم آخر. أما المسجد، فمن المفروض أن يناقش الناس فيه بعد انتهائهم من الصلاة هموم دنياهم».

وقد نتج عن هذا الاتجاه ظاهرة لا تُعرف إلا في إطار الثقافة الإسلامية، وهي ما يمكن أن يطلق عليه «المسجدرسة»، وهو بناء فريد يجمع بين وظيفتي المسجد والمدرسة معًا.. هذا البناء المتميز هو المعادل المعماري لتلك المسلّمة الإسلامية لوحدة الدين والعلم أو الروح والمادة.

وتتبدى الثنائية الإسلامية في موقف الإسلام من تحريم الخمر، فالإسلام حرَّم الخمر لأنه «شر اجتماعي». وليس في الدين [الروحي] المجرد شيء ضد الخمر. بل إن بعض الأديان استخدمت الكحول كعامل صناعي يساعد على استحضار النشوة، شأنه في ذلك شأن الإظلام في الكاتدرائيات ورائحة البخور العطرة، فكلها وسائل تؤدي إلى هذا النوع من الخدر المطلوب. ولا يرى المسيحيون خطأً في أن يتحول الخمر - رمزيًّا - إلى دم المسيح خلال القربان المقدس. فلا نجد في المسيحية تحريمًا للخمر كما حرمها الإسلام واعتبرها من الكبائر «ذلك لأن الإسلام عندما حرم الخمر سلك مسلك العلم لا مسلك الدين المجرد».

ثم يعقد بيجوفيتش مقارنة أخرى بين التصور الإسلامي والمسيحي لمفهوم العقاب، فيشير إلى أن «العهد القديم» يكرس فكرة الأذى بالأذى، ويكرس «العهد الجديد» فكرة العفو. أما القرآن فيركب جزئيًّا من هاتين الذرتين: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ

سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ (الشورى: ٤٠).
ويكاد التركيب يبدو مباشرًا وآليًا في بعض الأحيان. ففي سياق ذكر التوراة ترد في القرآن هذه الآية: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة:٤٥).

ويبيّن علي عزت بيجوفيتش أن «العهد الجديد» يتوجه إلى الإنسان، أما القرآن فيتوجه إلى الناس .. وهكذا ينبثق مبدأ الناس.. الكل.. الجماعة. فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية ومبدئها الهرمي المقدس الكهنوتي، أما الإسلام فيتضمن دلالات دنيوية معينة، فهو لا يعترف بالصفوة، رهبانًا كانوا أو قديسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين وآخر للناس العاديين. فهو إعلان لمبدأ ديمقراطي.

ويتضح الاختلاف أيضًا في المقارنة التي يعقدها بيجوفيتش بين مبدأ العصمة البابوية من جهة ومبدأ الإجماع الإسلامي من جهة أخرى. فالأول ينطلق من مبدأ واحدي نخبوي، والثاني ينطلق من رؤية مركبة تجمع بين نقيضين. فمبدأ العصمة يعطي فردًا واحدًا حقًّا مطلقًا في تقرير ما هو الخطأ وما هو الصواب، أما فكرة الإجماع عند الإمام الشافعي ـ مثلًا ـ فتعني اتفاق جميع الآراء، وعند الطبري والرازي ـ مثلًا ـ اتفاق أغلب علماء الفقه، أي أن الإسلام يجمع بين سبدأ الصفوة ومبدأ العدد معًا. في الإجماع هناك الصفوة النوعية (الأرستقراطية)، كما أن هناك الجانب العددي (الديمقراطي)[1].

---

(١) يشير بيجوفيتش بهذا إلى مسألة تحقيق الإجماع، وفيه رأيان مشهوران: الأول أنه لا يكون إلا باتفاق المجتهدين كلهم، فلو اتفق أكثرهم فلا يكون إجماعًا ولا حجة. والثاني: أنه ينعقد باتفاق الأكثر من أهل الاجتهاد، إذا كان المخالف نادرًا كالواحد والاثنين، لأن رأي الأمة مطلق ويراد به الكثرة منها، فتكون العصمة من الخطأ من رأي الكثرة، ولأن العبرة بالغالب في سائر الأمور الفقهية. وفي المسائل تفصيلات أخرى في كتب أصول الفقه.

وتنقسم الرؤية المسيحية إلى مبدأين: أولهما: المبدأ الروحي المتمثل في الرهبنة والكهنوت، وكلاهما يتطلب التفرغ الكامل للشئون الدينية والروحية. وثانيهما: المبدأ المادي المتمثل في المهن المختلفة، مثل الفروسية والزراعة. أما الإسلام فيقوم على التوحيد بين المبدأين، ويظهر هذا في شخصية الشهيد المجاهد في سبيل الله، فهو راهب وجندي في ذات الوقت.

ويتضح الاختلاف بين الإسلام والديانات الروحية المجردة في هذه المقارنة التي يعقدها علي عزت بيجوفيتش بين ما جاء في الإنجيل وفي القرآن بخصوص العمل. فقد جاء في إنجيل متى (٦: ٢٨): «لِمَ أنت قلق على ثيابك؟ انظر إلى الزنبق في الحقل كيف ينمو، إنه لا يكدح ولا يغزل». وجاء في القرآن: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة: ١٠). إن الإنسان يمكنه تسخير الطبيعة والعالم من خلال كل من المعرفة والعمل، أي بالعلم والعقل، أي أنه يجمع بين الثقافة (الروحية) والحضارة (المادية)، أي أنه يجمع بين المادة والروح.

الثنائية نفسها توجد في فكرة العدالة. فالعدالة فضيلة على كل من المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي، وهي تجمع بين فكرة الإنصاف والقوة. ويقارن علي عزت بيجوفيتش بينها وبين فكرة الزواج وهما فكرتان تنطويان على قدر من الخشونة الظاهرية، ولكنهما يوفران للإنسان حياة أكثر صفاء وأكثر استقامة مما يوفره الدين الروحي المجرد الذي يتطلب العزوبة الكاملة ومن المادية التي تسمح بالحرية الجنسية الكاملة (من الناحية النظرية).

وتتبدى الثنائية الإسلامية في اهتمام الإسلام بكل من القراءة والكتابة باعتبارهما أقوى محرك للمجتمعات الإنسانية. فلا «غرابة أن يعنى بهما الوحي، فكانت أول ما نزل على محمد (صلى الله عليه وسلم) من آيات القرآن[1]. وقد تبدو الكتابة غريبة

---

(١) يشير بيجوفيتش بهذا إلى سورة «العلق» ـ وهي أول ما نزل من القرآن ـ التي فيها الأمر بالقراءة مرتين، كما أن فيها التنويه بنعمة تعليم الإنسان الكتابة بالقلم: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ١ ـ ٥).

عن الدين (الروحي المجرد). فقد بقيت الأناجيل تقليدًا شفهيًّا لفترة طويلة من الزمن. وعلى قدر علمنا، بدأت كتابتها بعد جيل كامل من رفع عيسى (عليه السلام). وعلى عكس ذلك، اعتاد محمد (صلى الله عليه وسلم) أن يملي آيات القرآن على كتّاب الوحي فور نزولها، وهي ممارسة لم يكن عيسى (عليه السلام) ليقبلها؛ فهي أقرب ما تكون إلى اهتمامات الفريسيين التي كان يستنكرها والتي كانت تمتلئ بالتدقيقات والمماحكات العلمية من غير روح نقية.

الثنائية ومفهوم التقدم

انطلاقًا من إدراكه ثنائية الإنسان (المادة والروح)، يقدّم بيجوفيتش الرؤية الإسلامية للتاريخ. فيبدأ بنقد مفهوم التقدم المادي الذي يهيمن على الحضارة العلمانية الحديثة، فهذا التقدم لا يؤدي إلى سمو الإنسان، إذ هو منفصل تمامًا عن القيمة. وقد تساءل ماندفيل، عَالِم الأخلاق الإنجليزي: «ما أهمية الأخلاق لتقدم المجتمع والتطور الحضاري؟».. وأجاب ببساطة: «لا شيء.. بل لعلها تكون ضارة»! عند ماندفيل جميع الوسائل التي يقال عنها عادة إنها وسائل آثمة يكون لها أكبر الأثر في حفز المجتمع على التقدم، حيث «إن كل ما يزيد من احتياجات الإنسان هو أكبر ما يعزز تطوره». وإذا كانت الديانات السماوية تدعو الإنسان إلى كبح جماح رغباته، فإن الحضارات العلمانية الحديثة ترفع شعارًا مضادًّا: «أطلق رغبات جديدة دائمًا وأبدًا»!

إن كل تقدم بيولوجي أو تقني في الإطار المادي الدارويني المنفصل عن القيمة يؤدي إلى أن الأقوى يقهر الأضعف بل ويحطمه. فالتقدم في الإطار الرأسمالي هو نتيجة المنافسة وآليات السوق، والتي تؤدي في نهاية الأمر إلى تراكم الأموال وتصاعد معدلات الاستهلاك. أما في الإطار الماركسي فهو ينطلق من أن الإنسان نتاج بيئته، سواء من حيث هو كائن بيولوجي أو كائن اجتماعي، وأن ظروفه الاجتماعية تحدد ضميره وليس العكس. إن أفكار الإنسان ومعتقداته تعكس وضعه الاجتماعي، وهي ليست نتاج الأحداث التاريخية من الأفكار ولا من الأعمال الإرادية للناس، وإنما

تصنعها ظروف موضوعية مستقلة عن الناس، والتاريخ يخضع لحتمية تاريخية لا ترحم. وإن العبودية لم يُقض عليها لأسباب أخلاقية، ولكن لأنها لم تعد تتناسب والاحتياجات الاقتصادية والمصالح. ولم يُقض على النظام الإقطاعي لأن فلانًا أراد هذا وإنما قُضي عليه نتيجة لتطور الإنتاج، أي نتيجة تغيير في الحقائق المادية والموضوعية بعيدًا عن تأثير الإنسان. إن تطور الرأسمالية مجرد وظيفة للاحتياجات الاقتصادية وقوى الإنتاج، ولا علاقة لها بالنظريات التي وضعها الفلاسفة أو الاقتصاديون أو القانونيون أو الأخلاقيون. فتطور قوى الإنتاج هو سبب التقدم المستمر، ولكن الهدف النهائي هو زيادة الإنتاج والرفاهية المادية. وبغض النظر عن آليات التقدم، فإن الهدف النهائي هو السلع.. والمزيد من السلع.

ثم في لهجة تنم عن السخرية يقول بيجوفيتش: «إن إعجابنا بتطور الحيوانات قد أعطانا انطباعًا كاسحًا بتفوق الحيواني على الإنساني في فجر الإنسانية، ولكن هذا الإيمان قد تبدى مرة أخرى في عالمنا الحديث في الدعوة إلى تحطيم المثالية في سبيل التقدم وتصعيد معدلات الاستهلاك». إن مفهوم التقدم في الإطار المادي هو تبدٍّ للرؤية الواحدية المادية الحتمية التي تنكر ثنائية الإنسان، وتنكر الحرية والأشواق ومقدرة الإنسان على تجاوز الحائط المادي. ولذا فإن التاريخ في الإطار المادي تاريخ يعبر هو أيضًا عن هذه الواحدية المادية.

في مقابل ذلك يطرح بيجوفيتش رؤية مختلفة، فالحياة - في تصوره - نتيجة التفاعل المتبادل بين عاملين مستقلين هما: الأساس المادي والتأثير الخلاق لعامل الوعي الإنساني، متمثلًا في الشخصيات القوية والأفكار الكبرى والمُثل العليا. فالوضع التاريخي في أية لحظة من الزمن هو نتيجة التفاعل بين هذين العاملين المستقلين بصفة أساسية، ولذا فإن التأثير الإنساني على مجرى التاريخ يتوقف على قوة الإرادة والوعي. وكلما عظمت القوة الروحية للمشارك في الأحداث التاريخية كلما عظم استقلاله عن القوانين الخارجية، والعكس صحيح. من حيث المبدأ: الإنسان حر حرية كاملة، وليس للقوانين الخارجية سلطان عليه، فقد تمكن الإنسان بقوة إرادته أن يقاوم الأمراض والمخاطر. إن الإنسان إذا وجد نفسه بين الأسود قد يفر، ولكن هذا القانون الواضح لا ينطبق على مدرب الأسود! والتاريخ قصة متصلة من مجموعات

صغيرة من أناس تميزوا بالحسم والشجاعة والذكاء، تركوا طابعًا لا يمحى في مجرى أحداث التاريخ وتمكنوا من تغيير مساره. «إن قوة الظروف الموضوعية تتزايد بالنسبة ذاتها التي يتناقص فيها العامل الفردي.. فكلما أصبح هذا (العامل الفردي) خاملًا غير فعال، نقص قدره من الإنسانية وزاد نصيبه من الشيئية. إننا نملك القوة على الطبيعة وعلى التاريخ إذا كانت لدينا القوة على أنفسنا. هذا هو موقف الإسلام من التاريخ».

ولذا، فإن هدف التاريخ ليس هو التقدم المادي وإنما أمر مختلف تمامًا. فالهدف هو خلق إنسان متسقة روحه وبدنه، مجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه (ومن ثم، فإن هذا هو أيضًا المفهوم الإسلامي للتقدم).

إن الإسلام بهذا المعنى هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجُوّاني والبراني. هذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه التاريخي المقدر له في المستقبل. ولذا، فإن علي عزت بيجوفيتش يرى أن وحدة الإسلام قد انشطرت «على يد أناس قصروا الإسلام على جانبه الديني المجرد فأهدروا وحدته، وهي خاصيته التي يتفرد بها عن سائر الأديان. لقد اختزلوا الإسلام إلى دين مجرد أو إلى صوفية (فتدهورت أحوال المسلمين). ذلك لأن المسلمين عندما يضعف نشاطهم وعندما يهملون «دورهم في هذا العالم» يتوقفون عن التفاعل معه، وتصبح الدولة الإسلامية كأية دولة أخرى، ويصبح تأثير الجانب الديني في الإسلام كتأثير أي دين آخر، وتصبح الدولة قوة لا تخدم إلا نفسها. وحين يبدأ الدين (الخامل) يجر المجتمع نحو السلبية والتخلف، فإن الملوك والأمراء، والعلماء الملحدين، ورجال الكهنوت وفرق الدراويش والصوفية، والشعراء السكارى، يشكلون ـ جميعًا ـ الوجه الخارجي للانشطار الداخلي (الذي أصاب الإسلام). وهنا نعود إلى المعادلة المسيحية: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». إن الفلسفة الصوفية (المنكفئة على الأمور الروحية البحتة) والمذاهب الباطنية تمثل ـ على وجه اليقين ـ نمطًا من أكثر الأنماط انحرافًا.

ويشير بيجوفيتش إلى أن الثنائية التكاملية الإسلامية تتبدى في أن للإسلام مصدرين أساسيين: هما القرآن والسنة النبوية، فهما يمثلان كلاً من الإلهام والخبرة،

الخلود والزمن، التفكير والممارسة، الفكرة والحياة. ثم يضيف إلى النظام الثنائي حالة كل من مكة وغار حراء، فقد كانا يمثلان عند لحظة ظهور الإسلام التضاد بين الواقعي والعالم الباطني، بين الفاعلية والتأمل. وقد تطور الإسلام على مرحلتين، الأولى في مكة والثانية في المدينة، هما فترتان سُجل اختلافهما في الروح والمعنى في كل ما كتب عن تاريخ الإسلام. هنا تصادف التضاد نفسه أو «التناقض الظاهري» في إطار الإيمان والسياسة.. مجتمع الإيمان ومجتمع المصالح.

وتتبدى الثنائية في بنية القرآن نفسه؛ حيث يرى البعض أنه من الناحية الموضوعية لا يتبع نظامًا محددًا، ويبدو وكأنه مركب من عناصر متناثرة. ولكن، لا بد أن يكون مفهومًا، بادئ ذي بدء، أن القرآن ليس كتابًا أدبيًّا، وإنما هو منهج حياة. والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير. إن التعليق الوحيد الأصيل على القرآن هو القول بأنه «حياة». وكما نعلم، كانت هذه الحياة في نموذجها المجسد هي حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). إن الإسلام في صيغته المكتوبة (أعني القرآن) قد يبدو بغير نظام في ظاهره، ولكنه في حياة محمد (صلى الله عليه وسلم) قد برهن على أنه وحدة طبيعية: من الحب والقوة، المتسامي والواقعي، الروحي والبشري. هذا المركب المتفجر حيوية من الدين والسياسة يبث قوة هائلة في حياة الشعوب التي احتضنت الإسلام. «إن الإسلام يتطابق في لحظة واحدة مع جوهر الحياة».

وتظهر الثنائية في أن القرآن لا يحوي «حقائق علمية جاهزة، ولكنه يتضمن موقفًا علميًّا جوهريًّا.. اهتمامًا بالعالم الخارجي، وهو أمر غير مألوف في الأديان. يشير القرآن إلى حقائق كثيرة في الطبيعة ويدعو الإنسان للتفاعل معها. فالأمر بالعلم (بالقراءة) لا يبدو هنا متعارضًا مع فكرة الألوهية، بل إنه قد صدر باسم الله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ (العلق:١). والإنسان (بمقتضى هذا الأمر) لا يلاحظ ويبحث ويفهم «طبيعة خلقت نفسها»، ولكن الكون الذي أبدعه الله. ولذلك فإن الملاحظة ليست بلا هدف، أو لا مبالية، أو خالية من التوق، وإنما هي مزيج من العلم وحب الاستطلاع والإعجاب الديني. وكثير من أوصاف الطبيعة في القرآن على درجة عالية من الشاعرية».

يرى بيجوفيتش أن من المستحيل تطبيق الإسلام انطلاقًا من مستوى واحدي، فثنائية المادي والروحي تقع في صميمه. فالصلاة ـ وهي نشاط روحي ـ لا يمكن أداؤها أداءً صحيحًا إلا من خلال إجراءات علمية «بضبط الوقت والاتجاه في المكان، فالمسلمون مع انتشارهم على سطح الكرة الأرضية عليهم أن يتوجهوا جميعًا في الصلاة نحو الكعبة مكيفين أوضاعهم في المكان (على اختلاف مواقعهم). وتحديد مواقيت الصلاة تحكمه حقائق علم الفلك. ولا بد من تحديد هذه المواقيت (للصلوات الخمس) تحديدًا دقيقًا خلال أيام السنة كلها. ويقتضي هذا تحديد موقع الأرض في مدارها الفلكي حول الشمس». ولا يختلف الأمر كثيرًا بالنسبة للزكاة التي تحتاج إلى إحصاء ودليل وحساب، أو الحج الذي يتطلب الإلمام بكثير من الحقائق التي يتطلبها المسافر إلى مسافات بعيدة. ولعله بسبب هذه الثنائية تطورت جميع الميادين العلمية في القرن الأول الإسلامي إذ إنها بدأت بمحاولات إقامة الفرائض الإسلامية.

وتتبدى الثنائية في أهم فعل إسلامي وهو عملية النطق بالشهادتين الذي يعلن به الشخص اعتناقه للإسلام. فالنطق لا بد أن يؤدي أمام الشهود؛ لأن الشخص الذي يعتنق الإسلام ـ رجلًا كان أو امرأة ـ ينضم إلى جماعة لها جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، وهو الأمر الذي تترتب عليه التزامات قانونية، وليس فقط التزامات أخلاقية. فالإنسان الذي يلحق بدين روحي مجرد لا يستلزم وجود شهود ولا يتطلب الإعلان حيث إن هذه علاقة بين الإنسان وربه. فمجرد عقد النية أو اتخاذ قرار باطني كاف تمامًا بهذا الخصوص. ولكن الإسلام ليس دينًا مجردًا، ولذا يصبح الشهود ويصبح الإعلان أمرًا لازمًا.

وتتبدى الثنائية في الوضوء؛ فالصوفيون باتجاههم الروحي يأخذونه على أنه غُسل ديني ذو طابع رمزي، أما العقلاني فيؤكد جانبه الوظيفي العملي المادي، حيث ينظر إليه باعتباره مسألة نظافة.. «وكلتا النظرتين صحيحة ولكن صحة جزئية. وقصور التفسير الصوفي يكمن في أنه أهمل جانب الطهارة المادية في الوضوء فاستحال الوضوء إلى شكل مجرد. واستسلامًا للمنطق نفسه في المسائل الأخرى، نجد أن

هذا الفهم يُحجِّم الإسلام في صيغة دينية خالصة، وذلك من خلال استبعاد جميع المكونات المادية والعقلية والاجتماعية منه. أما العقلانيون، فقد سلكوا الطريق المضاد فأهملوا الجانب الروحي في الإسلام، وبذلك هبطوا به إلى مستوى إظهاره وكأنه مجرد حركة سياسية، جاعلين منه نوعًا من القومية، أو ما يمكن أن يسمى قومية إسلامية مجردة من جوهرها الديني الأخلاقي، فارغة ومتساوية مع جميع القوميات الأخرى في هذا المجال.

والصلاة هي الأخرى تبدٍّ للثنائية الإسلامية. ويشير بيجوفيتش إلى الآية: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ (البقرة: ١٧٧) التي تؤكد الجانب الروحي. وهذا حقيقي، لكن الصلاة في الإسلام تشمل أيضًا العناصر المادية (الطبيعية). ومن هذه الناحية، تنتمي الصلاة إلى عالمنا الذي يحدده الزمان والمكان. هذا الجانب من الصلاة (سمِّه إن شئت الجانب الدنيوي، أو العلمي، أو الطبيعي) يزكي بقوة صفة أخرى هي الصفة الاجتماعية. فالصلاة ليست مجرد اجتماع الناس لأداء الصلاة في جماعة، ولكنها أيضًا مناسبة لتنمية العلاقات الشخصية المباشرة. وبهذا الاعتبار، تكون الصلاة ضد الفردية والسلبية والانعزال. «فإذا كانت الحياة تفرق الناس، فإن المسجد يجمعهم ويربط بينهم».

ثم يبيّن بيجوفيتش أن هذا الاتجاه الاجتماعي في الصلاة يتبدى بشكل واضح في صلاة الجمعة.. «فهي تكاد تكون صلاة حضرية سياسية، تُقام في الإجازة الأسبوعية، في مسجد مركزي جامع يحضره بعض رجال الدولة. وخطبة الجمعة قبل الصلاة جزء لا يتجزأ من الصلاة، وهي بصفة أساسية رسالة سياسية. وقد يقول المسيحيون إن هذا يتعارض مع مفهوم الصلاة، وهو استنتاج يتفق والطريقة المسيحية في التفكير، ولكنه استنتاج غير صائب فيما يتعلق بوجهة نظر الإسلام».

ثم ينتقل بيجوفيتش إلى الزكاة ليكتشف النمط نفسه، فيشير إلى أن الزكاة في المرحلة المكية كانت تمنح للفقراء على سبيل التطوع (صدقات). ولكن عندما تأسس مجتمع المدينة ـ وهي اللحظة التاريخية التي تحولت فيها الجماعة الروحية إلى «دولة» ـ بدأ محمد (صلى الله عليه وسلم) يطرح الزكاة باعتبارها التزامًا قانونيًّا

(فريضة شرعية)، أي ضريبة يدفعها الأغنياء للفقراء. وهي، على حد علمنا، أول ضريبة من نوعها في التاريخ. كأن الإسلام قد أنشأ الزكاة عندما أضاف عنصر الإلزام القانوني إلى المؤسسة المسيحية للصدقة. واستخدام علي عزت بيجوفيتش النموذج المركب يمكنه من ربط الصلاة بالزكاة، حيث يشير إلى أن المنطق الذي حول الصلاة التأملية المجردة إلى صلاة «إسلامية»، هو نفسه الذي جعل من الصدقة التطوعية زكاة واجبة، «والنتيجة النهائية أنه حول الدين الروحي المجرد إلى إسلام»، أي إلى دين ودنيا.

وبإعلان الزكاة، بدأ الإسلام يتخذ وضع الحركة الاجتماعية، فلم يعد يعمل كدين مجرد وحسب. وقد أخذت الزكاة ثقلها الحقيقي بتشكيل المجتمع السياسي للمدينة، والدليل على هذه الخاصة للزكاة أنها ذكرت في القرآن ثماني مرات فقط في سور الفترة المكية، بينما ورد ذكرها في السور المدنية اثنتين وعشرين مرة.

ولكن هل الزكاة مجرد ضريبة برانية لمساعدة الفقراء مثل الضرائب التي تفرضها الدولة العلمانية الحديثة؟ يجيب علي عزت بيجوفيتش عن هذا السؤال بالنفي، فالزكاة تحوي العنصرين: البراني والجُوّاني، المادي والروحي.. «فالفقر ليس قضية اجتماعية بحتة. فسببه ليس في العوز فقط، وإنما أيضًا في الشر الذي تنطوي عليه النفوس البشرية. فالحرمان هو الجانب الخارجي للفقر، أما جانبه الباطني فهو الإثم (أو الجشع)، وإلا فكيف نفسّر وجود الفقر في المجتمعات الثرية».

ولذا.. «لا يُعالج الفقر بنقل ملكية بعض السلع، وإنما أيضًا من خلال التضامن الشخصي، والقصد، والشعور الودي. فلا شيء يمكن إنجازه على الوجه الصحيح بمجرد تغيير ملكية سلع العالم طالما بقيت في النفوس الكراهية والاستغلال والاستعباد. وهذا هو السبب في إخفاق الثورات الدينية المسيحية والثورات الاشتراكية جميعا». فقد كان نصيب كل حل اجتماعي لم يتضمن حلاً إنسانيًا هو الإخفاق في تحقيق أحلامه في العدالة والحرية.

ثم يترك بيجوفيتش وراءه الجمل التقريرية ويستخدم المجاز للتعبير عن ثنائية الزكاة: «إن الزكاة مرآة الناس حيث يتوقف عليهم أن تكون الزكاة ضريبة مفروضة

أو عطاءً تطوعيًّا من إنسان لإنسان آخر، فالزكاة تحتاج إلى صناديق مالية وإلى قلوب مفتوحة معًا. إنها نهر كبير من السلع تفيض من قلب إلى قلب.. من إنسان إلى إنسان. الزكاة تقضي على الفقر بين المحتاجين، وتقضي على اللامبالاة بين الأغنياء. إنها تقلل من التفاوت المادي بين الناس، وتقرب بعضهم إلى بعض».

ثم يشير بيجوفيتش إلى ظاهرة فريدة في العالم الإسلامي هي ظاهرة الأوقاف التي يصفها بأنها ثورة هادئة حدثت نتيجة لإصرار التعاليم الإسلامية على العطاء.. «فلا تكاد توجد دولة إسلامية واحدة ليست فيها ممتلكات كبيرة مخصصة للأوقاف وخدمة الخير العام. ولم يُذكر الوقف في القرآن، ولكنه لم يظهر في المجتمعات الإسلامية بمحض الصدفة، إنما كان ظهوره نتيجة لسيادة روح التضامن، للتأثير التعليمي لوظيفة الزكاة في المجتمعات المسلمة. هذه الخبرة الإنسانية توفر الأمل في أن غايات اجتماعية معينة يمكن تحقيقها بدون عنف. إن الوقف، أو السلع المادية التي ترصد لخدمة الغايات الأخلاقية، يبرهن لنا على أن تغييرات كبرى يمكن تحقيقها في مجال الاقتصاد بدون تدخل المصالح المادية». ثم يعود بيجوفيتش مرة أخرى للحظة الفارقة والدوار الميتافيزيقي الذي حول الإنسان إلى أن يكون إنسانًا بحق.. فالوقف يعتبر مناقضًا لما يطلقون عليه «القوانين الطبيعية للاقتصاد»: إنه شذوذ من وجهة نظر الاقتصاد السياسي، ولكنه من حيث ثنائيته (كنوع من الاقتصاد ذي بواعث إنسانية روحية) ممارسة إسلامية صحيحة.

ولا يكتفي بيجوفيتش بالنظر إلى الصلاة والزكاة (أبرز الممارسات الإسلامية) من الداخل وحسب، وإنما ينظر إليها أيضًا من الخارج، حيث يرى أنهما يشكلان ثنائية تكاملية. «فالصلاة عنصر روحي، والزكاة عنصر اجتماعي. الصلاة موجهة للإنسان، والزكاة موجهة للعالم. الصلاة صفة شخصية، وفي الزكاة صفة اجتماعية. الصلاة أداة للتنشئة، والزكاة جزء من النظام الاجتماعي».

بعد هذا التحليل المركب للصلاة والزكاة في تكاملهما كعنصرين براني وجُوّاني متلازمين متسقين، يشير بيجوفيتش إلى أن هذا التكامل هو الذي يفسر ذلك التلازم الدائم في ذكرهما معًا في عشرات الآيات القرآنية من نحو: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ

وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المزمل: ٢٠). وهو التلازم الذي احتج به أبو بكر الصديق على عمر بن الخطاب (رضي الله تعالى عنهما) في وجوب قتال بعض القبائل العربية التي امتنعت عن أداء الزكاة إليه ـ باعتباره خليفة المسلمين ـ بعد انتقال النبي (صلى الله عليه وسلم) للرفيق الأعلى، حيث قال: «والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة».. وهذا هو مستند الفتوى بأن الصلاة لا تقبل من دون أداء الزكاة ـ من القادر عليها بالطبع ـ وهو أيضًا جوهر الدعوة إلى النظر إلى شعائر الإسلام في إطار تعمير الدنيا والتواصل بين بني الإنسان.

سنجد الثنائية نفسها في الصوم.. «فقد اعتبر المسلمون الصوم خلال شهر رمضان مظهرًا لروح الجماعة، ولذلك فإنهم حساسون لأي انتهاك علني لهذا الواجب. فالصيام ليس مجرد مسألة إيمان.. ليس مجرد مسألة شخصية تخص الفرد وحده، وإنما هو التزام اجتماعي. هذا التفسير للصيام كشعيرة دينية غير مفهوم عند الأديان الأخرى. إن الصيام الإسلامي وحدة تجمع بين التنسك والسعادة، بل والمتعة كذلك في حالات معينة.. إنه أكثر الوسائل التعليمية طبيعية وقوة. فالصوم يمارس في قصور الملوك وفي أكواخ الفلاحين على السواء.. في بيت الفيلسوف وفي بيت العامل».

ثم يأتي بيجوفيتش للركن الخامس من أركان الإسلام وهو الحج (إلى بيت الله الحرام بمكة المكرمة)، حيث يذهب إلى أنه لا يمكن فهمه إلا في إطار نموذج مركب؛ فهو شعيرة دينية وتجربة روحية، ولكنه أيضًا تجمع سياسي ومعرض تجاري ومؤتمر عام للأمة.

ويجب التنبيه إلى أن هذه الثنائية ليست ازدواجية.. «فالإسلام ليس وسطًا حسابيًا بسيطًا، ولا قاسمًا مشتركًا بين تعاليم عقيدتين. فالصلاة والزكاة والوضوء كينونات لا تقبل التجزئة لأنها تعبير عن شعور فطري بسيط؛ إنها يقين معبر عنه بكلمة واحدة وبصورة واحدة فقط، ولكنها مع ذلك تظل ـ منطقيًا ـ تمثل دلالة ازدواجية. والتماثل هنا مع الإنسان واضح، فالإنسان هو مقياسها ومفسرها».

خاتمة

يصف علي عزت بيجوفيتش لحظة الخلق بأنها «فجائية وفاجعة». ووصفها بأنها فجائية تعني أن الخلق الإلهي شيء غير التطور، وهو أمر عرضنا له بالتفصيل من قبل. أما وصفها بأنها فاجعة فيحتاج إلى بعض الشرح. ينطلق بيجوفيتش ـ كما أسلفنا ـ من اللحظة الفارقة، وهي اللحظة التي انسلخ الإنسان فيها عن الطبيعة «وقال: بلى»، أي حكم عليه بعد اختياره أن يكون إنسانًا. وهو، كإنسان، يسأل أسئلة معرفية نهائية عن مكانه في الكون، وعن معنى وجوده، فهو واع تمامًا بكينونته الإنسانية: إمكانياتها (فقد سجدت له الملائكة)، وحدودها (فالوسواس الخناس يوسوس في صدور كل الناس، والموت علينا حق).. أو كما يقول بيجوفيتش: «فنحن [كبشر] منغمسون في أوضاع معينة. وقد أستطيع أن أحاول تغيير هذا الوضع، ولكن تبقى هناك أوضاع لا تقبل التغيير بطبيعتها. قد تتخذ هذه الأوضاع أشكالًا مختلفة، وقد تحجب عنا قوتها الغالبة، ولكن تبقى أمامنا هذه الحقائق: إنني لا مفر ميت، ولا بد أن أعاني، وأن أناضل.. إنني ضحية الحظ، إنني أتعثر دون رغبة مني في مشاعر الذنب». وهذه الظروف الأساسية في حياة الإنسان يطلق عليها «الأوضاع الحدية» [وهي الأوضاع التي يوجد فيها الإنسان اضطرارًا]. «ومن المؤكد أن واجب الإنسان هو أن يبذل جهده لتحسين كل شيء في هذا العالم بما في مقدوره. ومع ذلك، فسيظل هناك أطفال يموتون بطريقة مأساوية حتى في أكثر المجتمعات كمالاً. والإنسان على أحسن الفروض قد يستطيع أن يقلل من كم المعاناة في هذا العالم، ومع ذلك سيبقى الظلم والألم مستمرين». إن العالم ليس يوتوبيًا تكنولوجية يمكن فهم كل شيء فيها والتحكم في كل المخلوقات التي تسير فيها، إذ سيظل هناك المجهول وغير المتوقع.. سيظل هناك الخير والشر.

ماذا يفعل الإنسان في مواجهة ذلك؟ هناك إجابتان مختلفتان عن هذا السؤال، الأولى هي التمرد والتحريف والانحراف والعدمية. ولكن هناك أيضًا التسليم لله، والاعتراف بالقدر، أي الاعتراف بالحياة على ما هي عليه، والإقرار الواعي بالتحمل والصمود والتجمل بالصبر. والتسليم لله هو ضوء يانع يخترق التشاؤم ويتجاوزه..

إنه قوة جديدة، وطمأنينة جديدة. الشعور بالأمن لا يمكن تعويضه بأي شيء آخر. ولا يعني التسليم لله السلبية في موقف الإنسان، كما يظن كثير من الناس خاطئين. إن طاعة الله تستبعد خضوع البشر للبشر. إنها صلة جديدة بين الله والإنسان، ومن ثم بين الإنسان وأخيه الإنسان.

إنها أيضًا حرية يكتسبها الإنسان بمواصلة الإيمان بقدره ومواصلة الكدح والجهاد.. إنهما سمتان إنسانيتان معقولتان، وفيهما يتحقق الاعتدال والصفاء، إذا نحن آمنا بأن النتيجة النهائية ليست بأيدينا وإنما علينا أن نسعى ونعمل، أما الباقي فبين يدي الله.

فأن ندرك حقيقة وضعنا في هذا العالم يعني أن نستسلم لله، وأن نتنفس السلام، وألا يحملنا الوهم على أن نبدد جهودنا في الإحاطة بكل شيء والتغلب عليه. علينا أن نتقبل المكان والزمان اللذين أحاطا بميلادنا، فالزمان والمكان قدر الله وإرادته. إن التسليم لله هو الطريقة الإنسانية الوحيدة للخروج من ظروف الحياة المأساوية التي لا معنى لها ولا حل! .. إنه طريق للخروج بدون تمرد ولا قنوط ولا عدمية ولا انتحار. هذا هو الموقف الإنساني الوحيد الممكن الذي لا يقذف بالإنسان في هوّة الظلمات والتشاؤم والعدمية.

ويخلص بيجوفيتش من كل هذا إلى أن الإسلام «لم يأخذ اسمه من قوانينه ولا نظامه ولا محرماته، ولا من جهود النفس والبدن التي يطالب الإنسان بها، وإنما من شيء يشمل هذا كله ويسمو عليه، من لحظة فارقة تنقدح فيها شرارة وعي باطني، من قوة النفس في مواجهة محن الزمان .. من التهيؤ لاحتمال كل ما يأتي به الوجود من أحداث، من حقيقة التسليم لله. إنه استسلام لله.. والاسم: إسلام».

الفصل الثاني

روجيه جارودي بين التوحيد وواحدية السوق

هناك رؤيتان للعالم: إحداهما تبدأ من المادة وقوانينها الرتيبة المطردة وتذهب إلى أن الإنسان ليس إلا كائنًا طبيعيًّا ماديًّا يمكن اختزاله إلى العناصر المادية المكونة له، وهو لهذا لا يختلف كثيرًا عن الكائنات الأخرى؛ يسري عليه ما يسري عليها من قوانين طبيعية حتمية، ولذا فهو ليست له أهمية خاصة في الكون. أما الثانية فتبدأ من معجزة الإنسان وتذهب إلى أنه يختلف بشكل جوهري وجذري عن الكائنات الأخرى (رغم وجود بعض السمات المشتركة بينها)، ولذا فهو يشغل مركز الكون. وبينما تؤكد الرؤية الأولى أصل الإنسان الأرضي، وتتحدث عن تطوره من الأميبا والزواحف والقوارض والقردة العليا، وعن عجزه عن تجاوز قوانين الحركة المادية، تؤكد الرؤية الثانية أصله السماوي أو الرباني وتتحدث عن توقه إلى النجوم وعن مسئوليته وحريته ومقدرته على تجاوز عالمه المادي، وصولًا إلى قبة السماء واللامتناهي.

والمفكر الفرنسي رجاء جارودي ينتمي إلى دعاة الرؤية الثانية المتمركزة حول الإنسان. فهو يتحدث في كتابه تطور فكر ماركس عن «الحلم الفاوستي»، أي محاولة الإنسان الوصول إلى اللامتناهي، وعن الإنسان باعتباره كائنًا مسئولًا، صاحب إرادة حرة، لا يمكن فهم سلوكه إلا في إطار توقه إلى اللامتناهي. والحلم الفاوستي هنا، رغم نقطة الانطلاق الماركسية المادية، هو تعبير عن وجود ما هو غير مادي في

الإنسان، فهو مؤشر على تركيبية الإنسان الذي لا يمكن رده واختزاله إلى وجوده المادي وحسب.

موت الإله واختفاء الإنسان

منذ بداية رحلته الفكرية، نصب جارودي نفسه مدافعًا عن الإنسان ضد الظلم والزيف وضد تلك الحركات الفكرية التي تهاجمه وتحاول إنكار حريته، بل وتحاول نفي وجوده، تلك الحركات التي تصاعدت حدتها منذ منتصف الستينيات في العالم الغربي. ففي كتابه «البنيوية فلسفة موت الإنسان» يلجأ جارودي إلى طرح عدد من التساؤلات يستهدف من خلالها بث الشكوك العميقة حول أطروحات البنيوية، ويحاول شحذ الذهن كي يبصر المآلات التي يمكن أن تسفر عنها من تقويض بل وتهديم للإنسان ولقيمه العليا. والسؤال المركزي الذي يطرحه في دراسته هو: هل يقودنا موت الإله بالضرورة إلى موت الإنسان؟ ويمكن طرح السؤال بطريقة أخرى: هل يؤدي اختفاء اللامتناهي إلى اختفاء الإنسان؟

يجيب جارودي بأنه من الواضح أن تلك هي النتيجة التي خلص إليها جول دي غولتييه تلميذ نيتشه الذي يعد مشروعه الفكري استكمالًا لمشروع نيتشه في «نزع الغلاف الأسطوري عن الصورة الأخلاقية والميتافيزيقية للإنسان كما رسمتها ألفا سنة من الأكاذيب الإغريقية واليهودية والمسيحية،... تلك الأكاذيب التي ابتدعها الإنسان بنفسه، الإنسان الصانع لأوهام معيارية». وهي النتيجة ذاتها التي انتهت إليها نظرية فرويد في التحليل النفسي والتي وجهت بدورها ضربة قاصمة للمسئولية الإنسانية بتأكيدها على أن الإنسان العقلاني والأخلاقي بالمعنى التقليدي، الإنسان المسئول عن أفكاره وسلوكه وأفعاله هو محض وهم. وهي نفس النتيجة التي توصل إليها الأدب حين أفرز نوعًا حداثيًا من الروايات اختفت منه الحكاية والراوي في آن واحد، تعبيرًا عما يمكن أن يكون تاريخ الإنسان عنه غائبًا عنه. وليس الحال بأفضل مع البنيوية التي تحمل في صيغتها المتطرفة نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان، لفلسفة بلا ذات.

ويحلل جارودي دواعي هذا الصعود السريع للبنيوية منذ النصف الثاني للقرن العشرين لافتًا الانتباه إلى أن أفول الفلسفة الوجودية ـ التي مثلت شكلًا مشتطًّا من النزعة الفردية بتأكيدها على الذاتية ومسئولية الإنسان وعلى القلق الوجودي، وذلك بسبب عجزها عن دمج العقلاني والموضوعي (إلى جوار الذاتي) كأساس للعلوم الإنسانية ـ سمح بأن تلوح في الأفق معالم حركة معاكسة تشدد على ما هو موضوعي وعقلاني وتطرح كل ما هو ذاتي. لقد كانت الكلمة السحرية آنذاك «الذاتية» فصارت «البنية». ويجد جارودي نظيرًا لهذا الانقلاب الفكري حين حلت العلوم العضوية في القرن التاسع عشر محل العلوم الميكانيكية التي سادت طوال القرن الثامن عشر في محاولتها لإزاحة الستار عن كيفية خلق الكون وما هو سر الحياة. وهكذا يصل جارودي إلى أن تاريخ الفكر الغربي ما هو إلا سلسلة من الارتدادات أو الانقلابات الفكرية من الإيمان بفكرة ثم نبذها واعتناق نقيضها ومعرفة ما يفسر ظهور «المابعديات» في الفكر الغربي في فترة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية.

ميتافيزيقا البنى المتعالية

ولا ينساق جارودي كما يفعل الكثيرون وراء مهاجمة البنيوية باعتبارها كلاًّ لا يتجزأ بل هو يمايز بين نوعين من البنيوية: في الحالة الأولى، تعد البنية منظومة علاقات وقواعد وتركيب ومبادلة تربط بين مختلف عناصر المجموعة الواحدة بحيث تحدد هذه العلاقات وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر بغض النظر عن تاريخه أو سياقه الاجتماعي الخاص به أو مشروطيته. وينظر جارودي لعناصر البنية في هذه الحالة بحسبانها مرحلة أولى للبحث وباعتبارها مسلمات منهجية «مشروعة تمامًا وخصبة» للعلوم الإنسانية والاجتماعية، شريطة أن يعي الباحث أنها أحد مستويات المعرفة المطلوب بلوغها، وأن عليه الانتقال إلى مستوى آخر برد البنية إلى الفاعل الإنساني المُولِّد لها، مع عدم إغفال البعد التاريخي، ثم الربط بين المستويين. وهو يذهب إلى أن البنية في هذه الحالة تعد «توسطًا لا غنى عنه».

أما الحالة الثانية، ففيها يزعم غلاة البنيويين أن للبنية جوهرًا في ذاتها، وأن بإمكانها

أن تقدم للواقع الإنساني تحليلًا جامعًا يشبه في دقته العلوم الطبيعية رغم نفيها التام للإنسان وتوكيدها على استقلالية البنى عن الممارسة الإنسانية. ويذهب جارودي إلى أن البنية تعد في هذه الحالة «استلابًا عقيمًا»، إذ إنها تتحول من نموذج علمي صاغه الإنسان إلى كيان أنطولوجي (وجودي) قائم في ذاته. وهو ما سيقودنا إلى ما أسماه «ميتافيزيقا البنية».

وإذا كان جارودي قد امتدح البنيوية في الحالة الأولى، فإنه هاجمها بضراوة في الحالة الثانية، مركزًا هجومه على ما ذهبت إليه من نفي للإنسان وتفكيك له. فالمقولة الأساسية في البنيوية هي أسبقية العلاقة على الكينونة، فالإنسان لا معنى له ولا كيان إلا بمجموع العلاقات المكونة له، ولا سبيل لتعريفه إلا في ظل تلك العلاقات، وكأنما هو عرض وليس كيانًا وجوهرًا في ذاته. ويصل الشطط البنيوي إلى مداه باختزال تعريف الإنسان باللغة دون سواها على اعتبار أن اللغة هي الحد الفاصل ما بين الطبيعة والثقافة، أي بين ما هو إنساني وما هو طبيعي، وعلى اعتبار أن الإنسان ـ على خلاف الكائنات الأخرى ـ يتحدد بالوظيفة الرمزية. ويحتج جارودي على هذا الاختزال متسائلًا: ألا يعني قصر تعريف الإنسان على اللغة وحدها أنه قد تم إقصاء جميع مكوناته الأخرى، القيمية والثقافية والاجتماعية، دون إعطاء سبب واضح لهذا الإقصاء؟

هكذا يلحظ جارودي أن إقصاء الإنسان واختزاله بشكل مخل يعدان السمتين المميزتين للمنهج البنيوي، فقد مارسهما البنيويون على نطاق واسع بدءًا من ليفي ستراوس ـ الذي يمثل جيل الوسط بين البنيويين ـ وانتهاءً بفوكو. أكد ستراوس على أن ممارسات المجتمعات، مثلها مثل ممارسات الأفراد، «لا تختلف على نحو مطلق». وذهب إلى أن العالم بدأ بدون الإنسان وسينتهي بدونه أيضًا، أما ألتوسير (البنيوي الماركسي) فيذهب إلى أن الإنسان رهن بالظروف المحيطة به، ويؤكد أن الماركسية العلمية (كما يفهمها) هي مذهب غير مكترث بالإنسان بل ومعادٍ للإنسانية وللهيومانية (النزعة الإنسانية) وللتاريخ، ذاهبًا إلى حد تخيل أن التاريخ هو محض شغل للبنية، تاريخ بلا بشر ودون مبادرات إنسانية.

ويصل العداء للإنسان إلى قمته عند فوكو الذي يفترض أن تاريخ المعرفة يمكن تحديده، وبالأحرى اختزاله، في ثلاث بنىً متعاقبة، دون أن يعلل لماذا تم الانتقال من بنية إلى أخرى، فالبنية عنده كلية متعالية ومنفصلة عن واقع الإنسان، وهي كما يصفها سارتر: «الشيء بدوننا»، ذاهبًا إلى أنه لا يمكن أن توجد علوم للإنسان إلا متى كف الإنسان نفسه عن الوجود. ومن هنا يلحظ جارودي أن هناك كلمة تتردد في كتابات فوكو ويستخدمها بكثرة في وصف الإنسان، ألا وهي كلمة «يبرق»، وهي صورة بليغة في تعبيرها عن رؤيته للإنسان: إنه بمثابة ظهور مؤقت سرعان ما سيخبو. وهو يؤكد على أنه، قبل نهاية القرن الثامن عشر، لم يكن للإنسان وجود، فهو مخلوق حديث العهد جدًّا أوجدته المعرفة منذ عهد التنوير، وأنه إلى ذلك الحين كان مستغنيًا عن كل ذات للمعرفة أو التاريخ. واستنادًا إلى ذلك، يكتب فوكو: «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفي كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته وتحرره». ويضيف: «فالإنسان ليس أقدم المشكلات التي تم طرحها على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة... فالإنسان اختراعٌ يبين لنا علمُ آثار أفكارنا، بيسر وسهولة، حداثةَ عهده وربما اقترابَ نهايته. وسيضمحل الإنسان مثل نقشٍ على رمالِ الشاطئ تمحوه أمواج البحر. لقد بدأ العالم بدون الإنسان وسينتهي بدونه، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان». وهكذا يتم تفكيك الإنسان المتعين صاحب الإرادة وصانع الحضارة ليظهر بدلًا منه «فراغ الإنسان المختفي».

وهكذا ننتقل مع فوكو من عالم الحداثة والبنيوية، إلى عالم ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيكية، ما بعد الحداثة هذه التي تقيم الدنيا وتشغل الناس في بلادنا العربية وكأننا لا يشغلنا شاغل سوى تلقف ما يقوله الإنسان الغربي وتكراره بموضوعية بغبغائية مذهلة حتى حينما يبدأ في صب لعناته على الإنسان بعد أن لهج بالثناء عليه والحمد له مئات السنين. ألم يكن الأجدى أن نسأل لم سادت البنيوية في الغرب في منتصف الستينيات ولم انحسرت وسادت ما بعد البنيوية بدلًا منها في منتصف السبعينيات؟!

يقف جارودي ضد هذا الهجوم الشرس على الإنسان، ويرفض تصاعد معدلات العداء للهيومانية (النزعة الإنسانية) والتاريخ والعقل في الفلسفة الغربية، فيؤلف كتابه

«واقعية بلا ضفاف» ليؤكد مرة أخرى رفضه للحتميات المادية واختزال الإنسان إلى واقعه المادي، وليؤكد مرة أخرى العنصر اللامتناهي في الإنسان، مصدر تركيبية الإنسان وإنسانيته، ولذا فهو يختم كتابه باقتباس من بودلير: «الشعر أكثر الأشياء واقعية، وهو الشيء الذي لا تكتمل حقيقته إلا في العالم الآخر»، ثم يضيف قائلاً: «إن الفن الحقيقي طريقة للتذكير باللامتناهي». ثمة طموح نحو اللامتناهي داخل الإنسان يُرمز له ببرج بابل، وطالما وُجد الإنسان على الأرض فستكون هناك أيضًا تلك الرغبة المتأججة في بناء البرج.

قبر يكفي لدفن العالم

تتبلور رؤية جارودي وتتضح معالم خطابه في كتابه «في سبيل حوار الحضارات». وهو خطاب تفكيكي من الطراز الأول ولكنه ليس بتقويضي، فهو يطرح البدائل ويُبشر بالمستقبل. يسأل جارودي: ما هو هذا الغرب الذي اكتسب هذه المركزية في عصرنا الحديث؟ ثم يبيّن جارودي حجم الغرب الحقيقي، فالغرب جغرافيًّا هو «مجرد شبه جزيرة من آسيا ملقاة خلف الأورال وعلى شواطئ المتوسط»، أي أن الغرب الذي يهددنا ليس ماهية جغرافية وإنما «حالة فكرية»؛ هذا من الناحية الجغرافية. أما من الناحية التاريخية، فإن الغرب «عرض طارئ» (فالعرض الطارئ ليس الإنسان كما تزعم البنيوية وما بعد الحداثة). وهكذا فإن جارودي ينزع المطلقية عن الغرب ويحوله إلى مجرد تشكيل حضاري شأنه شأن أي تشكيل حضاري آخر. ثم يستطرد قائلاً: «إن الغرب استثناء ضئيل بائس في الملحمة الإنسانية التي دامت ثلاثة ملايين سنة، وهي ملحمة بدأت في أفريقيا واستمرت خلال ستين قرنا في جميع القارات، حتى عصر النهضة الغربي... تلك هي المصادر الأولى في كل اختراع يكون مادة للمستقبل». أي أنه، بدلًا من أن يختزل العالم كله بحيث يتمركز حول الغرب، يضع الغرب في سياقه التاريخي العالمي ليعرف حقيقة حجمه. وحينما يفعل جارودي ذلك، فإنه يوسع من حدود الرؤية، وبذا يتحرك التاريخ من كونه قيدًا ليصبح تجسيدًا لمقدرة الإنسان على التجاوز. وبذا يصبح المستقبل بالنسبة لجارودي هو مجال الحرية، فإن ظلت المركزية الغربية قائمة فإن هذا يعني أن أبواب الاجتهاد الإنساني تنغلق،

ويصبح المستقبل، مستقبل الجميع، مقررًا مسبقًا، ويصبح مجال الحرية اللامتناهي قفصًا حديديًّا حتميًّا مثل قوانين المادة، إذ تصبح مهمة البشر، في كل أرجاء العالم، نقل النموذج الغربي وتطبيقه إما بحذافيره أو بقليل أو كثير من التصرف.

بعد أن عرّفَ الغرب باعتباره «حالة فكرية طارئة» (وهي النموذج المعرفي الاختزالي عندي)، يعرف جارودي المعالم الأساسية لهذه الحالة على النحو التالي:

١ ـ ينطلق الغربي من أن الفرد هو مركز الأشياء ومقياسها، تحركه إرادة الربح والسيطرة والاستهلاك، فهو كائن مادي، سقفه مادي وفضاؤه مادي. وهدف هذا الفرد هو السيطرة على الطبيعة تقنيًّا. ولذا فإن علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة فاتح براضخ. وقد طور هذا الفرد إرادة الغازي الذي لا يتردد في اقتحام تخوم العالم المعروف أو تدمير القارات والحضارات، وظهرت ديانة جديدة قوامها تحريض الرغبة تحريضًا دائمًا وتصعيد السعار الاستهلاكي.

٢ ـ واكب هذا الاتجاه نمو العقل المجرد أو المذهب العقلي ذي البعد الواحد (العقل الديكارتي وعقل عصر الاستنارة)، فتصور الإنسان أن العقل قادر على حل جميع المشكلات، وأنه لا توجد مشكلة حقيقية إلا ويستطيع العلم أن يحلها. وأصبح هدف المعرفة هو الرقي بالعلم والتقنيات. وظهرت النزعة العلمية (العلموية) والتكنوقراطية، وكلتاهما لا تطرح أداة الاستفهام الخاص بالهدف والغاية وإنما تطرح أداة الاستفهام (كيف) وحسب، فهي إذن ديانة وسائل وحسب، ديانة أداتية بلا ضمير ولا قلب ولا تاريخ. وظهر الإنسان ذو البعد الواحد الذي يمجد العمل والفعل أحادي الجانب، ولا يجد تحقيق ذاته تحقيقًا تامًّا إلا من خلالهما (وهذا تقليد حضاري غربي شامل ينضوي تحته كل من الرأسمالية والاشتراكية). ومن ثم، ظهرت النفعية والوظيفية، أما الأفعال غير النفعية، تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة، حركات الشعر والإبداع الحر، فقد تم نفيها. في مثل هذا التصور الأحادي البُعد، يتم توجيه طاقة الإنسان إلى العمل النفعي وإلى الاستهلاك المستمر وينحل الفكر إلى مجرد «الذكاء»، ولا يجد فيه الحب ولا الإيمان ولا الشر مجالًا، وتصبح التقنية هي مقياس الأشياء كافةً، ويصبح النجاح الاقتصادي (الإنتاج والاستهلاك) المعيار الأوحد.

٣ ـ ولقد أدّت هذه الحالة الفكرية إلى ظهور الفرد ذي البعد الواحد الذي يأخذ شكلين متناقضين (الإنسان المتأله الدارويني والإنسان المادي البرجماتي) ولكنهما مع هذا يشتركان في سمة أساسية واحدة هي واحدية البعد:

أ ـ ظهر الإنسان المتأله الذي أصبح إرادة مطلقة، والذي يحاول أن يصبح «سيد العناصر وربها» (كما قال الكاتب المسرحي الإنجليزي كريستوفر مارلو في مسرحيته «التاريخ المأساوي للدكتور فاوستوس»)، والذي يحاول أن يتوصل إلى علم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها» (على حد قول الفيلسوف الفرنسي ديكارت). هذا الإنسان تسيطر عليه شهوة السلطة والتملك التي تستبعد كل الأبعاد الأخرى لشخصيته.

ب ـ ظهر الإنسان المادي الذي يشبه ترسًا في آلة تطحنه وتقضي على سماته الفردية، إنسان منضبط تمامًا، بيروقراطي ينفذ كل ما يصدر له من أوامر (وقد رسم كافكا صورته بشكل رائع في أعماله الروائية). هذا الإنسان تعلم الإذعان الكامل واستبعد من شخصيته كل الأشواق والأحلام والرؤى والمقدرة على التجاوز.

٤ ـ هنا يظهر جانب آخر للرؤية الغربية يسميه جارودي «اللانهائي الكمي»، ذلك اللانهائي الذي يقف على الطرف النقيض من «اللانهائي الكيفي» الذي يسمو بالإنسان (وهذه توطئة لمفهوم جارودي عن الأسطورة الإنسانية المنفتحة مقابل الأسطورة الفاشية المغلقة، كما سنبين فيما بعد). ويتبدى «اللانهائي الكمي» في نظريات التنمية التي اكتسحت العالمين الشرقي والغربي، الشمالي والجنوبي، والتي يبشر بها البنك الدولي الذي لا يعرف شرقًا أو غربًا أو شمالًا أو جنوبًا، فالعالم بالنسبة له مجرد حيز بلا تاريخ، مادة بلا ضمير أو روح، مجال تتحرك فيه التقنية ورأس المال والبضائع دون اكتراث بالأفراد، تمامًا مثل حركة البنية في الفلسفة البنيوية، ومثل عالم ما بعد الحداثة التي عرّفها البعض بأنها «نسيان نشط للماضي والتاريخ».

وانطلاقًا من هذا اللانهائي الكمي، أصبح الإنسان الغربي يختزل النمو إلى نمو كمي صرف، إلى عملية إنتاج واستهلاك، بصرف النظر عن أية غائية إنسانية ودون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى نوعية الحياة، ويصبح النجاح التكنولوجي هو

المعيار الوحيد حتى لو كان نجاحًا مدمرًا، ويصبح التنظيم الاجتماعي الصارم هو وحده الهدف حتى لو أدى ذلك إلى الاضطهاد والتفاوت.

وانطلاقًا من اللانهائي الكمي، ظهر الإيمان بإمكانية النمو اللانهائي للعلوم والتقنيات الذي يعني نموًّا متصاعدًا للسيطرة والربح والاستهلاك. وانطلاقًا من هذا المنظور نفسه، تعمل المجتمعات الغربية «كما لو أن كل ما هو ممكن تقنيًّا أمر مرغوب فيه وضروري إلى أقصى حد، سواء أكان ذلك صنع أسلحة نووية أقوى، أم كان صنع سيارات أو طائرات أسرع (حتى ولو لم يكن مستهدفًا الذهاب بها إلى أي مكان)، أم كان إطالة أمد الحياة ذاتها أكبر قدر يُستطاع (حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة لجعل المحتضر موضوع العرض العلاجي المسرحي وضحيته في آن واحد)».

وانطلاقًا من اللانهائي الكمي «تعمل المجتمعات الغربية المسماة «متقدمة»، حسب المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المغالطين: خلق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء، واللجوء إلى إنتاج وسائل لإشباعها». وهكذا تم سقوط الغائية الإنسانية في دوامة الإنتاج من أجل الاستهلاك والاستهلاك من أجل الإنتاج.

وفي إطار اللانهائي الكمي يتم استبعاد أي مفهوم مركب للتنمية الشاملة: تنمية إمكانات الإنسان الجسدية (نمو جسمه وقوته ومرونته)، والإمكانات الفكرية (الابتكارات الإنسانية والإبداعات الأدبية)، والإمكانات الروحية (العلاقات الأخوية وعلاقات حب الآخر)، وإمكانات المشاركة الجمعية حيث يشارك كل إنسان مسئول في مشاريع مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان في هذا العمل المبدع الأولي الدائب الذي به يتكشف حضور الإله في الإنسان، أو اللامتناهي في المتناهي. وانطلاقًا من اللانهائي الكمي، تم اختزال الشعوب والحضارات إلى عنصر واحد وتم تصنيفها بحسب معيار وحيد هو «التاريخ القومي» بالمعنى الاقتصادي المادي المباشر. وتم إنكار جميع الثقافات غير الغربية وهدمها، وإنكار علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإله، أي أنه تم إنكار الأبعاد الكلية والنهائية للوجود الإنساني بحيث يتحول الإنسان إلى مجرد إنسان طبيعي/ مادي.

وهنا يكشف جارودي الغطاء عما يسمونه «التراكم الرأسمالي» (وما أسميه «التراكم الإمبريالي»): «إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفًا»... إن النمو والتخلف عنصرًا منظومة واحدة هي المنظومة الرأسمالية. وقد تطور التراكم الأولي لرأس المال، وتم الإنتاج الموسع خلال مراحل عدة: إبادة هنود أمريكا بدءًا من القرن السادس عشر ـ نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن ـ نقص سكان أراضي أمريكا نتيجة تلك الإبادة الجماعية ـ «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكديس أمرًا ممكنًا) ـ الحركة الاستعمارية أي السيطرة السياسية والعسكرية على أفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الريع الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة المفروضة بالقوة.

«وأخيرًا، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات المتعددة الجنسيات وتوسعها، ومن ثم لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمراته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهي غريبة عن حدود الدول سواء في (الغرب) أو في سائر أنحاء العالم، تنظم نهب دول العالم الثالث، لا على الصعيد القومي كما كان الأمر من قبل، بل على الصعيد العالمي، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلاً) من أجل توجيه اقتصادها وسياستها واستخدام جهازها العسكري (كما جرى في جواتيمالا أو في فيتنام)، أو باستخدام مؤسسات الدول التي تنهض هذه الشركات داخلها بدور حاسم».

وتظهر الموضوعات نفسها في كتاب «وعود الإسلام» حيث يشير جارودي مرة أخرى في بداية كتابه إلى أن «الغرب من منظور آلاف السنين هو أكبر مجرم في التاريخ». ومرة أخرى نصل إلى «عصر النهضة» هذا الاجتياح الغربي للعالم: «كل اجتياح، كل سيطرة، هو نكوص في تاريخ البشر». كان المؤرخون عادةً ما يشيرون لهذا الفعل باعتباره «غزوات البرابرة». ولكن الأمر اختلف تمامًا مع عصر النهضة إذ أصبحت الاجتياحات «اكتشافات» عظمى. ومع ذلك، فما أهمية أهرامات ٧٠,٠٠٠

من الجماجم التي شيدها تيمورلنك بعد الاستيلاء على أصفهان إزاء الإبادة الجماعية للملايين من هنود أمريكا التي قام بها الفاتحون الأوروبيون المزودون بالمدافع، وإزاء خراب أفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليون من السود من بلادهم استعبادًا (وهو ما يمثل، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل أسير، رقمًا من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا)، وإزاء مذبحة آسيا، من حرب الأفيون إلى المجاعات التي أودت بحياة ملايين الهنود بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التي أُلزموا بها، ومن قنبلة هيروشيما إلى حرب فيتنام؟ أي اسم يطلق على هذا الشكل من هيمنة الغرب العالمية الذي أنفق ٥٤٠ مليار دولار في التسلح عام ١٩٨٠ والذي تسبب في موت ٥٠ مليونًا من البشر في العالم الثالث نتيجة للعبة المقايضات غير المتساوية؟

إن فاوست، رمز الحرية في الكتابات الأولى عند جارودي، يتحول هنا إلى «الرمز المأساوي للثقافة الغربية»، فهذه الحضارة التي نهبت العالم وهدمت الحضارات لم تأت بالسعادة أو بالاتزان للجنس البشري. وينطبق ذلك على الإنسان الغربي نفسه. وقد كشفت لنا هذه الحضارة أنها تؤدي إلى التفكك والموت وأنها قادرة، خلال أربعة قرون، على أن تحفر قبرًا يكفي لدفن العالم. ومن ثم أصبحت هذه الحضارة «مؤهلة للانتحار» الذي يتبدى في فقدان الهدف (الفرار إلى المخدرات ـ انتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغنى)، وفى الإفراط في الوسائل (نضوب المصادر الطبيعية ـ التلوث ـ الطبيعة باعتبارها مستودعًا للنفايات ومعملًا لمعالجتها).

وعود الإسلام ومبشراته

المعركة ـ في نظر جارودي ـ لم تعد، في الوقت الراهن، الرأسمالية في مقابل الاشتراكية، فالاشتراكية (في التطبيق السوفييتي) تبنت أهداف النمو نفسها التي تبناها الغرب الرأسمالي، ولذا أصبحت هي الأخرى ظالمة لشعوبها، مستغلة للعالم الثالث وشريكة في السباق نفسه إلى الهيمنة وامتلاك أسلحة الرعب. إن معركة عصرنا هي التصدي للأيديولوجيا التي تتسم بالانفصال بين العلوم والتقنيات (تنظيم الوسائل

والقدرة) من جهة والحكمة (التبصر بالغايات وبمعنى الحياة) من جهة أخرى، وهذه الأيديولوجيا متميزة بإشارة متطرفة لفردانية تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية.

ويشير جارودي إلى ضرورة أن يكون هناك «نظام اقتصادي عالمي جديد» ولا يمكن إيجاده دون نظام ثقافي عالمي جديد أيضًا. وجوهر النظام الثقافي العالمي الجديد هو الانتقال من الهيمنة إلى الحوار والتشاور على مستوى الكرة الأرضية لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنساني شامل (مشروع الأمل)، فالحوار بين الحضارات أصبح ضرورة ملحة، إنه مسألة بقاء، ومهمتنا هي أن نعقد الحوار من جديد بين حضارات الشرق والغرب لكي نضع حدًّا «لمنولوج الغرب الانتحاري».

والانتحار ـ في معجم جارودي ـ مرتبط تمام الارتباط بالكفر، وهي كلمة لها معنى محدد. فهو يعرف الكفر باعتباره «إعادة النظر إلى الأشياء كما لو كانت مستقلة عن ما هو أصلها وغايتها ومعناها». فالكفر، من ثم، هو رؤية السوفسطائيين القدامى، على سبيل المثال، الذين نظروا إلى العالم فلم يجدوا سوى مادة تتحرك حركة لا معنى لها، حركة لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها أو أن يدركها، وإن أدركها فليس بإمكانه أن يوصل إدراكه للآخرين، فاللغة الإنسانية أداة غير طيعة بل ومعطلة، وإن وصل الإدراك فلا فائدة ترجى، إذ إن النظرية لا علاقة لها بالممارسة، فالعالم في حالة سيولة مطلقة، لا توجد فيه حقيقة أو حق، إذ إن كل الأمور نسبية بشكل مطلق، عالم شرير وزمان رديء، قبض الريح وباطل الأباطيل.

والسفسطائيون في هذا لا يختلفون عن بعض الفلاسفة المحدثين ممن ينكرون وجود هدف أو غاية عظمى في الكون، إذ لا يوجد سوى «قصص صغرى» لا يربطها رابط، أو بمعنى آخر: لا يوجد سوى تفاصيل وعبث، وأهداف مؤقتة. وإذا كان الفيلسوف القديم قد أكد لنا أن المرء لا يستطيع أن يخوض النهر الواحد مرتين، فإن الفيلسوف العبثي الحداثي وضع نفس مقدرة الإنسان على الخوض في موضع الشك، أما نتيجة الخوض فهي ضرب من ضروب الغيب.

في مقابل هذه السيولة المعرفية والأخلاقية، وفي مواجهة الميثولوجيا الانتحارية للتقدم والنمو على المنوال الغربي، يضع جارودي الرؤية الإسلامية للوجود والتي

تجد ركيزتها الأساسية في مفهوم التوحيد، ذاك المفهوم المركزي الحاكم في الإسلام الذي ينظم الأشياء ويمنحها معناها داخل خارطة الكل فلا ترى كأشلاء متناثرة لا رابط بينها وإنما كمنظومة متكاملة. والتوحيد يعني أن كل شيء لا يمكن أن يرى بتمامه وبكامل رؤيته إلا في الله، وأن الله موجود وحاضر في كل شيء، وهذا التوحيد ليس من نسق الحدث بل الخلق، وليس من نسق الوجود أو الفكر ولكن من نسق العمل، وهو ما يشكل الانطلاقة الأولى للإنسان بأنه «لا إله إلا الله». («وعود الإسلام»، ص ١٢١).

ومبدأ التوحيد في الإسلام لا يؤسس لعقيدة إستاتيكية قدرية منقادة وإنما يحفز بديناميكية تشمل الفكر والعمل والإبداع، ففي الإسلام «العلم متصل بالدين، والعمل مرتبط بالإيمان، والفلسفة مستوحاة من النبوة، والنبوة متصلة بالعقل، والأرض غير بعيدة عن السماء، والسماء على اتصال بالأرض، والتقدم الحضاري يسير صعدًا نحو الله» («لقاءات ومحاضرات»، ص ١٢٤). هكذا يخلص جارودي إلى أن الدين والعمل والفلسفة والعلم هي أوجه متعددة لأصل واحد. وحسبما يعتقد فإن المسألة المركزية في الإسلام تستند إلى ما أسماه «الحركة المزدوجة» ويعنى بها مد الإنسان وسعيه نحو الله، وعودة رحمة الله وسكينته لتتنزل على قلب الإنسان مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). ثم يكشف عن أن جوهر التوحيد القادر على الجمع والتوفيق بين أشياء تبدو في ظاهرها متناقضة بل ومتنافرة، تتراوح ما بين الروحي والزمني، هو ما جذبه بشدة نحو المنظومة الإسلامية، فقد عاش طوال حياته منقبًا عن نقطة المصالحة المقدسة داخل الإنسان التي تمكن من التقاء العقل والوجدان معًا، أو الإبداع الشعري بالعمل السياسي ممتزجًا بالعقيدة، وقد مكنه الإسلام من بلوغ ذلك. («لقاءات ومحاضرات»، ص ١٣٥).

ويؤكد جارودي أن التوحيد يشكل حجر الأساس لمسئولية الإنسان وحريته وإرادته، عكس ما يشاع بخلاف ذلك، فإذا كانت كل الموجودات (الحيوانات والنباتات والجمادات) موحدة بمعنى من المعاني، فذلك بحكم قانون التسليم الذي يحكمها ولا تستطيع الفكاك منه وليس بفعل خياراتها وإرادتها الحرة، أما الإنسان فهو وحده القادر على أن يصبح مسلمًا بالاختيار بتذكره الشريعة الأولى،

شريعة التوحيد، وهو مسئول مسئولية تامة. ومما يمتلكه من إرادة الرفض، وبموجب مبدأ الاستخلاف، فإن الإنسان خليفة لله. والخليفة ليس منفذًا قدريًّا لا يملك من أمره شيئًا، إنما هو مسئول ومكلف عن أفعاله وخياراته. ويفترض جارودي أن أمام الإنسان المعاصر أحد خيارين، الأول: أن يكون في طليعة تطور الكائنات الحية، أي أكثر الحيوانات تقدمًا، وفي هذه الحالة لا يكون الفارق بينه وبين الحيوانات الأخرى سوى فارقٍ كميّ باعتبار أن رأسه تحتوي على عدد أوفر من الخلايا وأن يده أكثر براعة، الأمر الذي يمنحه وسائل أكثر لتحقيق رغباته الحيوانية كالغذاء والمسكن والتكاثر التي يشترك فيها مع سائر الحيوانات الأخرى. والخيار الثاني: أن يحاول الإنسان الارتقاء من مرحلة ما هو زمني إلى ما هو أزلي، ومن مرحلة الفعل إلى مرحلة المعنى، معنى حياته وموته، حيث ينفرد بقدرته على طرح تساؤلات عن معنى الحياة والموت. والإنسان هو الوحيد بين الكائنات الحية الذي يمتلك القدرة على قطع ما يربطه بالحتميات القديمة ونزعاتها وصياغة مستقبله واقتحام المجهول. («لقاءات ومحاضرات»، ص ١٤٣).

وعلى الرغم من توكيد الرؤية التوحيدية على حرية الإنسان وإرادته، إلا أن هذه الحرية ليست حرية مطلقة تكرس للهزيمة الفردانية بل هي على النقيض تمامًا، فمن خلال التوحيد تظهر فكرة الجماعة المتماسكة المسئولة أمام الله. وحسبما يعتقد جارودي فإن التسامي والأمة هما المحوران المتجاذبان اللذان لا يتجزآن في رسالة الإسلام، وهما الإسهام الذي يستطيع أن يقدمه الإسلام لخلق واقع ومستقبل إنساني أفضل. ويمثل السمو النقيض في مواجهة الكفاية والاكتفاء، إنه الشعور بأن الإنسان عظيم وأكبر من أن يكتفي بذاته، وأنه خاضع بدوره لإله خالق متجاوز، وهو ما يعني وجود قيم مطلقة لا يمكن أن يتم التعايش بدونها، وأن الإنسان ذو طبيعة ثنائية مركبة وليس ينتمي كالكائنات الحية إلى طبيعة أحادية طبيعية مبسطة. أما مفهوم الجماعة/ الأمة فهو مفهوم عالمي متسع يسمو فوق القبيلة والطبقة والقومية والأيديولوجيا، والجماعة/ الأمة مبنية على وجود يقين لدى كل شخص بأنه مسئول عن مستقبل الآخرين، وهو ما يمثل الوجه الآخر المضاد للفردانية القائمة على اعتبار الفرد مركز ومعيار قياس الأشياء.

ويقارن جارودي بين علاقة الإنسان بالمجموع المحيط به في المنظومة الغربية مع مثيلاتها الإسلامية لافتًا الانتباه إلى أن الإنسان الغربي منذ عصر النهضة محكوم عليه بالانعزالية والوحدة وضمور التضامن الجماعي لديه. ويضيف جارودي أن إعلان حقوق الإنسان كرس وقنن الفردانية حين نص على أن حرية الإنسان الشخصية ينبغي أن تتوقف حين تبدأ حرية الآخرين، فحرية الآخر على هذا النحو تعد حدًّا فاصلًا وليس شرطًا للحرية الخاصة، وهذه الفردانية لا بد أن تعد لحرب الجميع ضد الجميع، وأن تتحول بحكم منطقها إلى عكسها أي إلى شمولية طولية حين يبرز فرد أوحد ويصبح تجسيدًا ورمزًا للجماعة بأسرها، وعندئذ يتحول الجميع إلى خدم للدولة أو الحزب أو الأمة أو الطبقة، وهو ما عانت منه المجتمعات الغربية طيلة أربعة قرون تقلبت خلالها ما بين فردانية الغاب وشمولية النمل. («وعود الإسلام»، ص ٦٥).

على الجانب الآخر، أوضح جارودي أن الرؤية الإسلامية لا تنظر للإنسان كحقيقة مجتزأة ومنعزلة عن الآخرين، وإنما باعتباره جزءًا من كل أكبر منه وهو الجماعة/ الأمة. والإنسان المدمج أو المستوعب في إطار الكل دون أن يفنى خلاله ـ يسميه جارودي «المتوحد تمامًا عبر الجماعة» ـ والذي يكتسب دوره معنى داخل هذا الإطار الكلي، ليس له ما يوازيه في المنظور الغربي حيث لا يتصور المرء بديلًا للفردانية إلا الشمولية. والكل الذي يشكل المسلم جزءًا عضويًّا منه ليس «المجموع العضوي» كما عرفه هيجل، وليس ذلك التصور الفاشي الذي لا ينظر للإنسان إلا من خلال موقعه من الدولة، وإنما هو الكل الإنساني العقائدي الذي يمكن أن تُستوعب البشرية كلها في إطاره بموجب المساواة في الخلق والأخوة الإنسانية. والعلاقة بين المسلم والكل ليست علاقة بيولوجية أو إثنية، ولا علاقة وظيفية مختزلة في إطار مادي ضيق، وإنما محددات العلاقة تستند إلى أن الجماعة تسعى لتحقيق أهداف سامية حُددت لها من قبل الله تجاوز النمو والإشباع المادي بل والجماعة ذاتها، ومن هنا يبرز مفهوم «التسامي المزدوج: تسامي الجماعة بالنسبة للإنسان، وتسامي الله بالنسبة للجماعة». («وعود الإسلام»، ص ٧٤، ٧٥).

وإذا كان بمقدور الإسلام تقديم منظومة إنسانية أخلاقية متكاملة تحقق التوازن المفتقد بين الفرد والجماعة وتحقق التسامي، فهو قادر كذلك على طرح منظومة معرفية

تصوب مسيرة العلم الغربي الذي افتقد الوجهة الصحيحة على يد أنبيائه الكذابين الذين بشروا به كديانة للوسائل. والرؤية الإسلامية ـ عكس المفهوم الوضعي ـ لا تقيم جدارًا ما بين العلم والحكمة، فهي لا تغفل أبدًا عن الغاية والمعنى من وراء العلم، ولا تدرس الأشياء وعلاقاتها والظواهر وقوانينها بمعزل عن الكل الذي يضفي عليها المعنى. وجوهر هذه الرؤية ـ كما يراها جارودي ـ هو «تحقيق التمفصل» بين العلم والإيمان. فبالنظر إلى أن كل شيء في الطبيعة هو «أمارة أو علامة» على الحضور الإلهي، «تصبح معرفة الطبيعة، كالعمل، ضربًا من ألوان الصلاة، منفذًا إلى الاقتراب من الله» («وعود الإسلام»، ص ٨٩). وعلى ضوء هذا الفهم، غدا المسجد/ المدرسة نقطة الانطلاق ومركزًا لتعليم العلوم الدينية والعلوم العقلية والتجريبية جنبًا إلى جنب، حيث تآلفت واندمجت جميع العلوم في وحدة عضوية واحدة اعتبر الكون خلالها بمثابة أيقونة يتجلى من خلالها الواحد الأحد عبر الكثرة بألف رمز.

ويلفت جارودي الانتباه إلى أن أبرز سمات العلوم الإسلامية المستقاة من عقيدة التوحيد هي اعتمادها المتبادل وترابطها بعضها ببعض، فليس ثمة انفصال بين علوم الطبيعة والمرئيات وعلوم الدين والفنون، ولا توجد كذلك حدود فاصلة تعين نقطة البداية في هذا العلم وأين ينتهي، وهو ما يفسر ظهور العدد اللامحدود من العباقرة الموسوعيين في الثقافة العربية على نحو لا نجد له مثيلًا في الحضارات الأخرى. ويضيف جارودي أن العلوم الإسلامية لم يتم تطويرها بمعزل عما يعتبره الإسلام هدف ومعنى الوجود، فقد ظل سؤال الغائية النهائية يلح على الأذهان ولم يكتف بطرح سؤال الكيفية فقط. إن تأكيد علماء المسلمين بإصرار وعناد على التسامي والمفارقة يعني من وجهة نظر جارودي أمرين:

الأول: أن العلم والتقنيات يتم التنسيق بينهما وفقًا لغايات أعلى من غايات أي إنسان أو مجتمع، وأنهما يكونان مجرد جزء من الطبيعة. والثاني: أن هناك استعمالًا آخر للعقل غير الاستعمال الذي ينحدر من سبب إلى سبب، ومن سبب إلى نتيجة، «عقل يصعد من غاية إلى غاية، ومن غايات ثانوية تابعة إلى غايات أسمى دون أن يبلغ قط التوحيد الأسمى الذي يحيط بسائر الأمور. وهذا هو ما يجعل الادعاء بقدرة العلم على الإحاطة وتفسير كل جوانب الحياة محض زعم وافتراء».

ويخلص جارودي من ذلك كله إلى أن الرؤية الإسلامية قوامها أن وحدانية الله ووحدة الطبيعة هما أساس كل معرفة، وأنه لا انفصام بين العلم والحكمة، وأن العلم بإمكانه أن يحمل في طياته معاني التسامي. وتقوم هذه الرؤية على «تصور للمعرفة ليست البتة مما يوضع في المتاحف كالعاديات بالنسبة للعلم الذي يسمى **عصريًّا**. إن هذه الحكمة لا تنتمي إلى ماضينا بل إلى مستقبلنا». («وعود الإسلام»، ص ٩٥).

بُعد آخر في المنظومة الإسلامية استرعى انتباه جارودي ألا وهو الفن. والفن في الإسلام يعبر عن تجربة روحية فريدة للفنان المسلم، وهو ليس مجرد زخارف ونقوش مجردة وإنما رؤية كلية للعالم توحي له بغايته وبموضوعاته. وحسبما يعتقد جارودي، «فإن جميع الفنون تؤدي إلى المسجد، والمسجد يحمل على الصلاة،... وهو نقطة الالتقاء لجميع الفنون» («وعود الإسلام»، ص١٤٥). وبنية المسجد تعبر عن أهم مميزات الفن الإسلامي وهو «الحيز الفارغ»، فالمحراب لا يأوي أي أيقونات أو تماثيل، بما يحمل على الشعور أن الله حاضر وموجود في كل مكان دون أن يرى بالأعين، وهذا الفراغ نابع من جوهر العقيدة الإسلامية التي ترفض التجسيد، فالله سبحانه وتعالى لا يمكن التعبير عنه من خلال أي مجاز دنيوي، الزخرفة الوحيدة المسموح بها في المسجد هي أشكال هندسية متكررة ومتشابكة إلى ما لا نهاية ترمز إلى امتداد روح الله وانقباضه السرمدي.

ويعبر الفن الإسلامي إلى خارج المسجد ليكون آية على حضور الله وليذكر بالحقيقة القرآنية الخالدة: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥). ولذلك، فإن كل شيء حتى أكثر الأشياء تداولًا واستعمالًا كالملابس وأدوات المائدة، بل وأشدها فتكًا كالسيوف، تنقش وترصع لتكون شاهدًا وآية على حضور الله، فنظرة التقوى تعثر على أثر الله في أبعد الميادين عن مراكز العبادة، مؤكدة على عقيدة التوحيد، وعلى أنه لا تعدد في المراكز وإنما الكل يدور حول مركز واحد.

من المادية الفاوستية إلى التوحيد الإسلامي، الموضوع ذاته، والرؤية ذاتها، والبحث الدءوب ذاته، بحث لم يتغير عن المعنى والعدل، فالإيمان بالبعد اللامتناهي

في الإنسان أصبح إيمانًا بوجود الله خالقًا دائمًا مستمرًّا في الكون: إله يدعو الإنسان إلى أن يسمو وأن يتجاوز واقعه المادي.

حضور الإله

ولكن، إذا كان الإنساني واللامتناهي متلازمين، فإن الأسطورة تصبح عنصرًا أساسيًّا في الوجود الإنساني. يشير جارودي في «واقعية بلا ضفاف» إلى تعريف الأسطورة عند ماركس بوصفها وسيطًا بين البناء التحتي والبناء العلوي. وكلمة «وسيط» هنا هي بقايا المثالية الألمانية في خطاب ماركس، والتي تحاول أن توجد توازيًا كاملًا بين الطبيعة والإنسان وبين الروح والمادة، ومن ثم فهي تدخل بنا جميعًا في نهاية التاريخ والعنصرية وإرادة القوة، أي في الطريق المسدود الذي أدخلتنا فيه الحضارة الغربية الحديثة. ولذا، فهو يسقط هذا التعريف ليصل إلى تعريف أكثر رحابة يؤكد اللامتناهي، فيعرف الواقع الإنساني بأنه لا يقتصر على ما هو قائم وإنما يشمل ما سيكون عليه في المستقبل. فأحلام الإنسان وأساطير الشعوب هي خميرة المستقبل. الوسيط جامد لا يقوم بعمليات تحويل، أما الخميرة فهي، شأنها شأن الأحلام والأساطير، تتجاوز الواقع إلى ما وراء الواقع. ولذا فإن مهمة الأساطير العظيمة هي التذكير دائمًا باللامتناهي وإثارة الرغبة في السعي إليه.

وفي معرض حديثه عن الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ينبهنا جارودي مرة أخرى لهذه الحقيقة، فأساطير الإنسان الكبرى رسمت خطوط ملحمة الإنسان، وعبّرت بفضل سردها لبطولات الآلهة أو الأجداد الأقدمين عن اللحظات العظيمة في مسيرة هذا الإنسان ووعيه بقدراته وواجباته ورسالته في التفوق على واقعه المادي من خلال صورة ملموسة تولدت عن تجربته وآماله، فهو دائمًا يصبو إلى شأن أسمى لمستقبل تتحقق فيه كل أحلامه في السعادة والخلاص. فالأسطورة لم تتولد عن التجربة الواقعية المادية وحسب وإنما عن الآمال والأحلام، فحلم الإنسان بالسعادة والخلاص هو ما يعطي لحياته معنى وهدفًا وغاية. والغايات تلعب دورًا محركًا بقدر ما تلعب الأسباب (كما قال جارودي في كتابه «في سبيل حوار الحضارات»)،

فليست المسألة هي سبب ونتيجة مترابطين بشكل عضوي كما تؤكد الحتمية المادية وإنما هي أمر أكثر تركيبًا، إنها سبب وهدف وإرادة إنسانية ثم نتيجة. ولأن خميرة اللامتناهي مكون أساسي في الإنساني، فإن كل تاريخ مقدس (يومئ إلى اللامتناهي) هو «ضد التاريخ» (المادي الواقعي). وقد عبر أندريه مالرو عن الفكرة ذاتها حين قال: «كل أثر فني هو ضد القدر»، أي أنه إبداع إنساني يقف في وجه المادة وفي وجه قوانين الحركة الحتمية التي يمجدها الماديون رغم أنها تسحق الإنسان وتسعى بخطى حثيثة نحو خلق «فراغ الإنسان المختفي»، فهي مثل دراكيولا أو فرانكشتين أو تلك الوحوش التي تزخر بها هذه الأيام السينما الأمريكية التي حولت رؤية فوكو المرعبة إلى تسلية، أوَلسنا في عصر ما بعد الحداثة حيث يتم تطبيع الاغتراب وتسطيح الألم وتقبل الأمر الواقع (والبنك الدولي وصواريخ كروز) وكأنها أمور نهائية؟! إن التاريخ المقدس (لا التاريخ المادي الواقعي) هو التاريخ الحقيقي للبشرية، أي تاريخ عظمة الإنسان وتطلعه إلى اللامتناهي.

والأسطورة هي تعبير عن هذا التاريخ المقدس. انظر مثلًا إلى أسطورة أوزيريس، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة والآلهة. «إن أوزيريس إله مزقه خصومه، ولكنه يُبعث عندما تجمع إيزيس، بدافع حبها له، أشلاءه المبعثرة، إنه إله يولد من جديد في كل صباح، كالشمس، بعد أن يجتاز مملكة الأموات. إله يعود في كل ربيع فيظهر مع ظهور النبات الجديد. وهو أخيرًا إله يتخذ انبعاثه قانونًا كليًّا للحياة والطبيعة والتاريخ». والفن المنبعث من هذه الأسطورة هو تعبير عن الإيمان بقدرة البشر، وهي تميط اللثام عن حضور الإله، تمامًا مثل تلك الأهرامات التي يصفها جارودي بأنها: «قصائد حقيقية، خيام مدهشة من الحجر الصوان، صور عالم بناه الإنسان». وإذا كانت حركة المادة والتاريخ الواقعي (الذي ينكر التسامي واللامتناهي) تكتسح الثوابت والأخلاقيات، فإن الأسطورة/ التاريخ المقدس تولد منظومات أخلاقية خالدة. ويضرب لنا جارودي مثلًا على ذلك من كتب الموتى الذي وردت فيه هذه العبارات التي يرددها الميت لحظة حسابه: «لم أجعل أحدًا يبكي، لم أُسبب إيلام إنسان». كما ورد وصف للإنسان الخيِّر باعتباره قد «أعطى الجياع خبزًا، والعطاش ماءً، وكسا العراة».

ولكن، إلى جانب هذا الاحتفاء بالإنسان، هناك التاريخ غير المقدس الذي كتبه المنتصرون، أولئك الذين لا يتحرجون من استخدام الأساطير لمصلحتهم عند الاقتضاء ومن ربطها بعجلة انتصاراتهم. أي أن الأسطورة هنا تتحول إلى أداة في يد الغازي لقمع أحلام الإنسان وتطلعاته. وبدلا من أن تكون وسيطًا تربط بين السماء والأرض وتعبر عن تركيبية ظاهرة الإنسان، تتحول الأساطير إلى أداة لاختزاله. ويشير جارودي بين هذه الأساطير القمعية إلى أسطورة ماراثون وأسطورة معركة بواتييه بين شارل مارتل وكتيبة «فدائية عربية»، مبينًا أن كلتيهما ليس له أي أساس في الواقع التاريخي، ولكنهما خلقتا خلقًا وأصبحتا رمزًا لانتصار الحضارة الغربية على الآخر، فالعالم هنا ينقسم وبحدة إلى الغرب واللاغرب، أو كما يقولون بالإنجليزية: «ذا وست آند ذا رست the West and the Rest». والغرب هنا هو الشعب المختار وبقية العالم شعوب منبوذة. ويبين جارودي أن كلتا الأسطورتين لا تُعبّران عن اللامتناهي الكيفي الإنساني وإنما تزيفان واقع التاريخ لتمجيد الذات على حساب الآخر. ولم يطبق جارودي رؤيته للأسطورة على الحضارة الغربية وحسب، وإنما طبقها كذلك على الظاهرة الصهيونية في مجموعة من الدراسات أولها كتاب «ملف إسرائيل: دراسة للصهيونية السياسية»، وثانيها كتاب «فلسطين أرض الرسالات الإلهية»، وأخيرًا كتاب «الأساطير المؤسسة لإسرائيل» (الصادر عام ١٩٩٦ وتمت ترجمته للعربية في العام نفسه). ورغم أن هذه الدراسات متفرقة، ولكل منها إسهامها المهم، إلا أنها تصدر عن الرؤية نفسها وتستخدم المنهج نفسه، ولذا سنعتبرها وحدة متكاملة (وإن كنا سنركز هنا على «الأساطير المؤسسة لإسرائيل»).

قام جارودي بتحديد نقطة انطلاقه ومنهجه، كما حدد بصرامة بالغة سياق نقده للصهيونية ولمراجعته لبعض المسلمات الخاصة بالإبادة النازية لليهود:

١ ـ بيّن جارودي أن اليهودية عقيدة دينية أما الصهيونية فعقيدة سياسية، وأن إسرائيل التوراتية رؤية دينية أما إسرائيل الصهيونية فحقيقة مادية. وطريقة دراسة الأولى تختلف عن طريقة دراسة الأخرى، وما تقوم به إحداهما لا يمكن أن ينسب

للأخرى. فسياسة إسرائيل الداخلية المبنية على الإرهاب العرقي، وسياستها الخارجية المبنية على العدوان والتوسع، ليست بالضرورة أمورًا نابعة من العقيدة اليهودية ولا تتمتع بأية قداسة.

٢ ـ يؤكد جارودي بما لا يقبل الشك تمييزه بين التوراة والتفسير الصهيوني لها، «فنقد التفسير الصهيوني للتوراة والأسفار التاريخية (وبخاصة سفر يشوع، وسفر صموئيل، وسفر الملوك)، لا يمس بأية حال من الأحوال التوراة وما جاء فيها من معتقدات دينية... فضحية سيدنا إبراهيم هي المثل الخالد على تفوق الإنسان على أخلاقياته العابرة وعلى منطقه الضعيف باسم القيم المطلقة، كما أن «الخروج» سيظل هو رمز التخلص من كل أنواع العبودية، وعلى نداء الرب الذي لا يقاوم نحو الحرية». إن هذا الجانب من العقيدة اليهودية والتوراة هو تعبير عن اللامتناهي في الإنسان، وعن المقدس، ولذا فإن جارودي يحتفي به ويضمه إلى الدلائل العديدة على عظمة الإنسان وتطلعه إلى الإله، إنه تعبير عن الأسطوري بالمعنى الإيجابي.

٣ ـ يؤكد جارودي التزامه بالقيم الأخلاقية المطلقة، فليس الغرض من كتابه (كما يقول) «القيام بعملية حسابية جنائزية» لعدد ضحايا الإبادة النازية لليهود أو «مسك دفاتر حسابية مؤلمة ومفجعة». هذا يشكل سقوطًا في اختزالية العقلية التكنولوجية والعقلانية المادية، أي في «اللامتناهي الكمي»، فقتل إنسان بريء واحد، سواء كان يهوديًّا أو لم يكن، هو جريمة ضد الإنسانية، ولا مجال للنقاش في هذا.

٤ ـ يهاجم جارودي وبلا هوادة العنصرية الموجهة ضد اليهود ومحاولة الحط من قدرهم والدعوة إلى الحقد عليهم واضطهادهم، ويخص كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» بالذكر، فيشير إلى أنه ندّد به في كتابه «فلسطين أرض الرسالات الإلهية» باعتباره وثيقة مزيفة (وأسطورة قمعية) ويعبر عن أسفه لاستخدامه في بعض البلدان العربية.

٥ ـ يؤكد جارودي ضرورة الدراسة الهادئة للقضية، ولذا فقد كان حريصًا كل الحرص على عدم طرح أطروحة إلا وهي معززة بالمصادر.

٦ ـ بيّن جارودي أنه لم يأت بالحقيقة اليقينية النهائية، فكتابه لا يزال «عرضًا مؤقتًا»

(ونموذجه التحليلي المركب ما زال منفتحًا). وهو «ككل تاريخ انتقادي وككل علم من العلوم، قابل للمراجعة والتنقيح (الاجتهاد) طبعًا لاكتشاف عناصر جديدة». ما يرفضه جارودي هو «القراءة الصهيونية القبلية والقومية للنصوص اليهودية المقدسة، باختزالها الفكرة الهائلة لعهد الله مع الإنسان، ومع كل الناس، ووجوده في داخلنا جميعًا، لاستنتاج أشر فكرة في تاريخ الإنسانية ألا وهي فكرة الشعب المختار الذي اختاره رب متحيز وجزئي (ومن ثم صنم)، وذلك للتبرير المسبق لجميع أنواع السيطرة والاستعمار والمذابح، كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدس هو التاريخ الوحيد في العالم».

إن الهدف من الكتاب ليس أكاديميًّا باردًا وإنما هو طرح لقضية حية: «قضية الاستغلال السياسي التي لم يكن لها وجود عندما اقترفت الجرائم (النازية)، وقضية المبالغة في أرقام الضحايا بصورة تعسفية لمحاولة إثبات أن معاناة البعض لا وجه لتشبيهها بمعاناة الآخرين وإضفاء القداسة عليها، وهي محاولة لصرف النظر عن مذابح أشد قسوة. وأكبر المستفيدين من هذا هم الصهاينة الذين أظهروا أنفسهم بمثابة الضحايا دون سواهم، وأنشأوا إثر ذلك دولة إسرائيل ووضعوها فوق كل قانون دولي».

إقامة العدل في الأرض

هذه هي القضية، وهذا هو وحده الجدير بالدراسة. ويؤكد جارودي أنه لم يدر بخلده قط فكرة تدمير دولة إسرائيل، فكل ما يريده هو ببساطة أن يكف العالم عن إضفاء صفة القداسة عليها، وأن يتجاوزوا النسبية الداروينية التي تكرس «علاقات الغاب»، أي الأمر الواقع الذي نشأ من خلال «طلقات المدافع». إن ما يطالب به هو إحقاق الحق وإقامة العدل في الأرض.

ويمكن إنجاز هذا المطلب الإنساني المشروع، في حالة الشرق الأوسط، عن طريق تطبيق القرارات التي اتخذتها الأمم المتحدة، أي المجتمع الدولي، «وهي القرارات التي تستنكر وتمنع التوغل داخل حدود البلدان المجاورة والاستيلاء على

مياهها، والتي تنص على ضرورة الجلاء عن الأراضي المحتلة». ويؤكد جارودي أن الاستمرار في إقامة المستوطنات داخل المناطق المحتلة بطريقة غير شرعية هو احتلال يجعل من المستحيل إحلال سلام حقيقي وتعايش سلمي ودائم للشعبين المتساويين والمستقلين، وهو السلام الذي يرمز إلى الاحترام المتبادل دون ادعاء بملكية القدس: «أرض اللقاء بين الديانات الثلاث».

الأمر واضح لا لبس فيه، ونقطة الانطلاق نقدية، تفكيكية تركيبية، أخلاقية إنسانية، ترفض العنصرية في كل أشكالها سواء كانت موجهة ضد اليهود أو الفلسطينيين، فلا يوجد شعب مختار وشعوب منبوذة. ومن وجهة نظر إسلامية، لم يختر الله شعبًا بعينه وإنما اختار كائنًا بعينه وكرمه وهو الإنسان. وحجة الوداع، آخر خطب الرسول صلى الله عليه وسلم، ليست موجهة للمسلمين فقط وإنما لكل الناس. ويشير جارودي في وعد الإسلام إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

هذا هو الإطار العام، وانطلاقًا منه يحاول جارودي تحطيم بعض الأساطير المغلقة التي تستند إليها الدولة الصهيونية:

١ ـ أسطورة الوعد: تستمد أولى الأساطير، أسطورة «الوعد»، أصولها من الوعد الإلهي لإبراهيم في سفر التكوين. ومعظم المفسرين أخذوا الوعد المعطى للآباء بمعناه الكلاسيكي باعتباره إضفاء للشرعية على الغزو الإسرائيلي لفلسطين.

٢ ـ أسطورة الشعب المختار والنقاء العرقي: تذهب الأسطورة الصهيونية إلى أن اليهود شعب مختار، شعب لم ينفتح على الآخرين فاحتفظ بنقائه العرقي أو الإثني. ويكذب التاريخ والواقع هذه الدعوى تمامًا، فالعبرانيون منذ استقرارهم في كنعان اختلطوا عرقيًا وثقافيًا بالشعوب المحلية (بشهادة الكتاب المقدس ذاته). وعبر التاريخ، اختلط أعضاء الجماعات اليهودية في العالم من خلال الزواج مع بقية الشعوب، كما تم المزج كذلك عن طريق التحول الديني (التهوّد).

وقد ولّدت هذه الأساطير المغلقة سمة تعتبر من أميز سمات المستوطن الصهيوني وهي سمة «إبادة الآخر». فواقع التطهير العرقي الذي يمارس بشكل منتظم في دولة

إسرائيل اليوم، ينبع من مبدأ النقاء العرقي الذي يمنع امتزاج أعضاء الشعب المختار بالشعوب الأخرى، سواء من الناحية العرقية أم من الناحية الثقافية. ومبدأ التوسع والاستيطان هو ثمرة فكرة أسطورة الوعد. والترانسفير (أي طرد الفلسطينيين من وطنهم) هو النتيجة الحتمية للمنطلق الداخلي للصهيونية.

إن الأساطير الاختزالية الصهيونية تختزل الواقع الإنساني الثري إلى عدة عناصر بسيطة، وتفسر كافة تفاصيله بطريقة متعسفة، فيتم تهميش بعض التفاصيل المحورية والتركيز على بعض التفاصيل الهامشية، حتى يمكن إعطاء مصداقية للأساطير الصهيونية التي لا يربطها رابط بواقع الإنسان الثري.

الفصل الثالث

مراد هوفمان: تهاوي الحداثة وصعود الإسلام

فاطمة حافظ[1]

مراد هوفمان دبلوماسي ألماني اهتدى للإسلام في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي بعد أن أمضى خمسين عامًا من عمره كاثوليكيًّا في ختام رحلة بحث مضنية عن المعنى والمغزى من وراء الحياة. تقلد عدة مناصب؛ فعمل سفيرًا لبلاده في الجزائر ثم المغرب، كما عمل خبيرًا نوويًّا في حلف الأطلنطي. ومنذ اعتزاله العمل الدبلوماسي في منتصف التسعينيات، يتجول كمحاضر في الندوات التي تعقد حول الإسلام في الشرق أو الغرب. ترجمت بعض أعماله إلى اللغة العربية ومن أهمها: «يوميات ألماني مسلم»، «الإسلام كبديل»، «الإسلام في الألفية الثالثة»... وأخيرًا «خواء الذات والأدمغة المستعمرة». وهي كتابات حاولت أن تبرهن بكفاءة على تميز الأفكار الإسلامية مقارنة بأفكار الحداثة وما بعد الحداثة. وتركزت كتاباته حول ثلاثة موضوعات رئيسية وهي:

أ ـ نقد الحداثة وما بعد الحداثة، والكشف عن زيف ادعاءاتها الرئيسية، لاسيما قدرة العلم على أن يكون بديلًا للإيمان، وأن يكون قادرًا على تقديم إجابات شافية على الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي يواجهها الإنسان.

---

(١) باحثة دكتوراه في التاريخ، جامعة القاهرة.

ب ـ التعريف بالإسلام ومحاولة تقديمه للغرب باعتباره دينًا متجددًا، وذلك بالكشف عما هو جوهري وأصيل فيه كالقيم الإنسانية، وما هو عرضي مؤقت وموروث ثقافي يمثل تجربة تاريخية سابقة.

ج ـ تجربته الإيمانية كما يعايشها منذ أعلن اعتناقه الإسلام، ورؤاه الذاتية للحياة في ظلال الإسلام.

ويشكل هوفمان حلقة من سلسلة المفكرين الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام في القرن الماضي وسعوا إلى إيجاد موطئ قدم للأفكار الإسلامية في العالم الغربي، وذلك ضمن الأطر والمنطلقات الفكرية الغربية، وخارج الأطر التقليدية الشرقية. وقد تركزت مساعي هؤلاء المفكرين حول إبراز النزعة الإنسانية الإسلامية، ومقارنة موقع الإنسان في الرؤيتين الغربية والإسلامية. وقد تأثر هوفمان باجتهادات رينيه جينو وجيفري لانج. كما تركت آراء محمد أسد بصمات فكرية واضحة على هوفمان. وكما توحي مؤلفاته النقدية للحضارة الغربية، فإن من الواضح أنه تأثر كذلك بالاتجاهات الفكرية الألمانية التي تبنت نقد بعض الأفكار الغربية وتزعمها إشبنغلر.

ويتصف هوفمان بأنه صاحب رؤية معرفية اجتهادية، كما أن حصيلته المعرفية تتسم بثراء وتنوع شديدين؛ فمعجمه الثقافي يتألف من مفردات تنتمي لحضارتين مختلفتين اجتهد في دمجهما معًا داخل منظومة واحدة دون إقصاء أو تهميش أيٍّ من الحضارتين لصالح الحضارة الأخرى. يبدو ذلك في استيعابه التام لأحدث النظريات العلمية الحديثة وفلسفات ما بعد الحداثة وأيضًا تمكنه من قراءة وفهم التراث الفقهي والفلسفي الإسلامي، وهو ما مكنه من تكوين رؤى محددة في مسائل بالغة الدقة من الناحية الفقهية وجعل من كتاباته عملًا فكريًّا راقيًا ومتميزًا وسياحة فكرية يتمتع فيها القارئ بالتنقل بين ثقافتين متباينتين. ويدهش المرء حين يجد هوفمان يعرض بالتحليل والنقد لآراء أعلام الفلسفة الغربية من أمثال هايدجر وماكس فيبر وفيتجنشتاين ثم يعقبها بآراء ابن رشد وأبي حامد الغزالي الذي يكنّ له هوفمان تقديرًا واحترامًا بالغين ويعلن انحيازه لكثير من آرائه الفلسفية.

يلجأ هوفمان لاستخدام آلية المقارنة بشكل موسع، فهو يعرض للمتقابلات

والمتضادات المختلفة، كالشيوعية والرأسمالية وغيرهما، عرضًا عامًّا يرتكز بالأساس على ما يذكره مؤيدوها ثم يتناول انتقادات معارضيها، وهو بذلك يقوض هذه النظريات من الداخل بعرضه لتناقضاتها الداخلية وانتقادات مخالفيها ثم يتعرض لها بالنقد. وهذه المنهاجية تجنبه مغبة الانزلاق والتسرع في إصدار أحكام تقييمية مباشرة، كما تسمح للقارئ بمساحة من المشاركة في نقد وتقييم هذه النظريات.

ينتمي فكر هوفمان إلى ذلك النوع المتفائل من المفكرين الذين يرون في الكوب ليس فقط نصفه الفارغ، فهو يرى أنه على الرغم من سيادة وسيطرة نزعات ونظريات فلسفية إلحادية على العالم في القرن الماضي إلا أنه كانت هناك «معالم على الطريق» لاتجاهات فلسفية لاأدرية اعترفت باحتمال وجود إله، وأنه من الممكن أن يتعزز هذا الاتجاه في المستقبل. ويصل تفاؤله إلى مداه بإعلانه أن المستقبل بالنسبة للإسلام سيكون في الغرب مع تهاوي فلسفات ما بعد الحداثة.

وفي مؤلفاته، لا يسلك هوفمان منهاجية الفصل بين العام والخاص؛ فهوفمان الإنسان يطل علينا من وراء كتاباته حين يتحدث عن زواجه ومرضه وطعامه المفضل في مسعى لتأكيد حضور الإنسان وعدم اختفائه أو قل تآكله خلف النظريات والأفكار التي يطرحها، بل إنه يعترف بأن رؤاه وآراءه وأفكاره لم تتشكل نتيجة اطلاعاته وقراءته فحسب وإنما هي أيضًا محصلة خبرات وتجارب حياتية تركت بصماتها واضحة على آلية تفكيره ومعاييره في الحكم على الأشياء.

اكتشاف الآخر

في عام ١٩٨٠، حاول هوفمان أن يضع على الورق، بطريقة منهجية تتوخى قدرًا من التحديد والإيجاز، جملة الحقائق الفلسفية التي يعتقد بإمكانية إثباتها دون أن يتطرق إليها أي شك منطقي، وانتهى إلى أن الموقف النموذجي لمعتنق اللاأدرية ـ التي كان ينتمي إليها ـ يعوزه الذكاء، وأنه ليس بوسع الإنسان الفرار من الاعتراف بوجود خالق ومنظم لهذا الكون ثم الاستسلام والانصياع له، فعندئذ فقط يصبح الإنسان على انسجام مع الحقيقة الكلية. وكم كانت دهشة هوفمان حين عرض هذا

المخطوط المؤلف من اثني عشرة صفحة على أحد الناشرين في ألمانيا والذي بادره عقب انتهائه من قراءته بقوله: «إذا كنت مؤمنًا بما ورد فيه فأنت مسلم». وفي هذه اللحظة، أيقن هوفمان أنه أصبح مسلمًا في تفكيره ووجدانه ولم يتبق سوى إشهار إسلامه.

تعرف هوفمان على الإسلام، للمرة الأولى، كمنظومة قيمية ورؤية كلية للوجود في الجزائر التي يبدو أن قدرها كان التعريف بالإسلام لهؤلاء المتشككين في عالمية النموذج الغربي وصلاحيته للعالم أجمع والباحثين عن رؤى إنسانية بديلة. فمن قبل، تعرف جارودي فوق أراضيها على المضمون الإنساني والأخلاقي للمنظومة الإسلامية من خلال مشاركته في مناهضة الوجود الفرنسي بالجزائر، أما هوفمان فقد شاء قدره أن يعمل ممثلًا للقنصلية الألمانية بالجزائر خلال عامي ١٩٦١ و ١٩٦٢، وهي الفترة التي شهدت ذروة نضال الشعب الجزائري ضد القوات الفرنسية، والتشكيلات المسلحة للمستوطنين الفلسطينيين التي عرفت باسم «منظمة الجيش السري» التي ارتكبت أبشع الجرائم ضد المدنيين العزل، الأمر الذي جعل النزعة الإنسانية الغربية (الهيومانية) تتهاوى أمام ناظريه. وقد وقف هوفمان شاهد عيان على ذلك حين طلب منه أحد الفرنسيين (باعتباره غربيًا مثله يشاركه الرؤية العنصرية ضد العرب) أن يدهس أحد العرب بسيارته. ولما امتنع عن ذلك، أقدم الفرنسي على قتل العربي بدم بارد ثم سار بتؤدة وعلى مهل في شوارع الجزائر.

وإذا كان هوفمان فقد إيمانه بالهيومانية الغربية في الجزائر، فإنه سرعان ما اكتشف هيومانية أكثر إشراقًا مثلها الشعب الجزائري ومجاهدوه. وعن ذكريات هذه الأيام المحزنة التي لا تزال تثير الكآبة في نفسه حتى الآن، كتب هوفمان: «شكلت تلك الوقائع خلفية أول احتكاك لي عن قرب بالإسلام المعاش. لقد لاحظت مدى تحمل الجزائريين لآلامهم، والتزامهم الشديد في رمضان، ويقينهم بأنهم سوف ينتصرون، وسلوكهم الإنساني، وسط ما يعانون من آلام، وكنت أدرك أن لدينهم دورًا في هذا. ولقد أدركت إنسانيتهم في أصدق صورها حينما تعرضت زوجتي للإجهاض تحت

تأثير الأحداث الجارية آنذاك»[1]. ويستطرد هوفمان بأن زوجته التي كانت تعاني آلام المخاض كادت تفقد حياتها بفضل إرهاب منظمة الجيش السري حين قامت باستبدال الأسماء العربية للحي الذي كان يقطنه بأخرى لاتينية مثيرة لاستفزاز العرب مما أعاق وصول سيارة الإسعاف إليها، فاضطر لاستئجار سيارة يقودها سائق جزائري. ومع تعذر الوصول للمستشفى بسبب الحواجز الفرنسية، ساءت حالة الزوجة كثيرًا. ودون تردد، عرض السائق أن يتبرع ببعض من دمه الذي هو من نفس فصيلتها إنقاذًا لحياتها. وهو ما دفعه للبحث جديًّا عن منطلقات ومحددات السلوك لدى الجزائريين، ولم يجد أفضل من قراءة ترجمات القرآن لتعطيه تفسيرًا مقبولًا لها.

وفي إسطنبول، التي زارها فيما بعد، تأكد هوفمان من وجود صلات بين الإسلام وبين الأسس والمبادئ الإنسانية والأخلاقية. وحسب وصفه لإسطنبول، فهي مدينة دافئة، حتى وإن انخفضت درجة حرارتها إلى ما دون الصفر، بفضل سكانها الذين يشعون دفئًا إنسانيًّا بالغًا. وقارن ذلك بما وصفه بالبرودة والقشعريرة التي تنتابه في ألمانيا، حتى وإن كان الطقس صيفًا، جراء برودة العلاقات الإنسانية؛ ففي إسطنبول يجري استقبال المرء الآخر إما بحب وإما بعداء، ولكن ليس فقط بأدب جم يعبر عن حيدة باردة ولامبالاة ظاهرة. ولا يكتشف الناس وفاة أحدهم من خلال الرائحة المنبعثة من شقته، فالناس يخالطون بعضهم بعضًا ولا ينعزلون. وأكثر ما استرعى دهشة هوفمان أن تلك الإنسانية تمتد إلى مجالات التجارة والمنافسة، فليس من المستغرب أن يثني أحد التجار على بضاعة جاره المنافس له، وإذا تعثر أحدهم في البازار مد له الجميع يد المساعدة، وهو ما دفعه للتساؤل عن الفارق بين هذا السلوك الإنساني والمنهج الأمريكي الذي يبيح بلوغ المنافسة حد العنف أو القتل، وكم كانت دهشة هوفمان حين أعاد له سائق سيارة أجرة قدرًا من المبلغ الذي دفعه ـ والذي كان يشير إليه العداد ـ لاعتقاده أن العداد لا يعمل بصورة سليمة. وهو ما يشير إلى سطوة مجموعة من القيم وتحكمها في السلوكيات الإنسانية وسيطرتها على الرغبات الإنسانية غير المشروعة.

---

(١) مراد هوفمان: الطريق إلى مكة، ترجمة عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، (١٩٩٨)، ص ٣٢.

التجربة الإنسانية التي عايشها هوفمان في العالم الإسلامي - والتي مثلت أحد الدروب التي قادته للإسلام - أوقفته على مدى ضمور المنظومة الإنسانية في الغرب، حيث يتم عزل أفراد الأسرة الواحدة عن بعضهم البعض فيودع الأجداد في دور لرعاية المسنين أما الأحفاد فيتم إيداعهم في دور رعاية الأطفال، وتعتقد الأمهات أن بإمكانهن الاستغناء كلية عن الأب، فكل يحاول أن ينسج خيوطًا حول ذاته التي لا تمس. وقد لخص هوفمان الفارق الجوهري بين موقع العلاقات الإنسانية في الرؤيتين الإسلامية والغربية قائلًا: بينما تعني كلمة تركي جمعًا من الناس يعيش الفرد بينهم، تعني كلمة ألماني فردًا يعيش وحيدًا في عزلة من الناس. ويرجع هوفمان هذه الانعزالية والانكفاء على الذات إلى النظام الصارم الذي تمارسه الدولة المركزية في الغرب، ذلك النظام يحاول أن يفرض سيطرته على كل شيء تقريبًا «كل شيء يسير بالكاد في صمت على نحو نزيه وفعال في المجالات كافة... فنحن دولة يخضع فيها كل شيء للنظام حتى تصنيف المخلفات. وفي هذا المجتمع المبرمج الخاضع لنظام روتيني يتسم بالرتابة، ومن ثم بالملل الشديد، لن يجد المرء سوى عنصر واحد لا يخضع لسيطرة وتحكم كاملين، ومن ثم فإنه يمثل مصدر إزعاج، هذا العنصر هو الإنسان الذي لا بد من أن يقمع، ومن أن تتوفر إمكانيات للاستغناء عنه، عن طريق ميكنة كل شيء وإخضاع كل شيء للتحكم الآلي عن طريق الكومبيوتر. ولذلك فالويل كل الويل لمن يتورط من الأفراد المزعجين في خلاف مع الإدارة أو الشرطة أو القانون... إن خلاف الأفراد مع النظام يتحول في الغالب إلى شكل من أشكال الصراع التي يحفل بها أدب كافكا؛ فالظروف المخففة للعقوبات ليست بديلًا للقلوب المتحجرة»[١].

واستنادًا إلى هذه الرؤية، يبدو هوفمان متشككًا من الأنشطة الإنسانية في الغرب، فينظر إليها باعتبارها ثرثرة خالية من المضمون، المقصود منها التخفيف عن الضمير الأوروبي المعذب الذي يرهقه ما ارتكبه في حق الشعوب الأخرى وفي حق الإنسان الأوروبي ذاته.

وبوجه عام، يرجع هوفمان الفارق الأساسي بين الشرق والغرب إلى الفارق بين

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٢، ١١٣.

الكم والكيف، فالغرب لا يستطيع تقدير قيمة أي شيء ما لم يعبر عن نفسه في أرقام، فالقيم الروحية والخلقية لا يمكن تسويقها في الغرب لأنها بلا قيمة مادية. وفي هذا الإطار، فإن اهتمام الإنسان الأوروبي يدور حول ما يملكه أو ما باستطاعته تملكه، أما الإنسان الشرقي فيهتم بالوجود في حد ذاته. وحسبما يرى، فإن من يعيش في الشرق يكتشف جوهرًا ومعنى للحياة. يبدو هذا في السلوكيات السائدة كالتعاون والمحبة بين الأفراد، والهدوء والطمأنينة كأسلوب للحياة.

الإنسان بين رؤيتين

من الطبيعي أن تحتل التساؤلات المتعلقة بالظاهرة الإنسانية، ومن هو الإنسان، وغاية الوجود الإنساني، والعلاقة مع المتسامي، حيزًا مهمًّا في فكر هوفمان صاحب القلق الوجودي الذي ارتحل من الكاثوليكية إلى الإسلام تحت تأثير هذا القلق. وفي تعريفه للإنسان المستمد من الرؤية الكلية التوحيدية، يذكر أن الإنسان مخلوق من مخلوقات الله تعالى، مثله مثل غيره من المخلوقات، غير أنه يتمايز عنها بأنه ذو «وعي ذاتي ووعي بالإله»، وبأنه صاحب «مسئولية ذاتية مع توجه إلى مآل متسام». وهذه الأمانة الملقاة على عاتقه والتوجه إلى المتسامي هو ما يجعله في منزلة أقرب إلى الله، وأرقى من عوالم الحيوانات والكائنات الأخرى[1]، وإذا ما دققنا النظر في هذا التعريف وجدنا أن هوفمان قد عرف الإنسان تعريفًا ثنائيًّا مركبًا ذا بُعدين، مادي وروحي، فهو يقر بأنه جزء من الطبيعة، مثل غيره من المخلوقات، ولكنه لا يتساوى معها تمامًا إذ يتطلع «بوعيه الذاتي»، وبفطرته، نحو ذلك الإله «المتسامي» خالق الطبيعة والمفارق لها وبفضل الخلق فهو يحمل قبسًا من ذلك النور الإلهي «الغيبي».

ويقارن هوفمان في عبارة عالية التكثيف ـ تثير الإعجاب ـ غاية الوجود الإنساني بين الرؤية الإسلامية وما عداها من رؤى إلحادية بأنها «معرفة الله، وتوجيه الحمد

---

(١) مراد هوفمان: «خواء الذات والأدمغة المستعمرة»، ترجمة عادل المعلم ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (٢٠٠٢)، ص ١٠٤.

إليه، والانقياد لهديه»[1]، «فالرؤية الإسلامية لا ترى أن الإنسان قد ألقي به إلى الوجود بشكل تراجيدي؛ كما ذهب هايدجر، أو أنه قد ضل طريقه داخل القنوط الوجودي؛ كما ذهب سارتر، ولا تراه على أنه حيوان ذو ذكاء تتحكم فيه أدنى غرائزه؛ كما ذهب فرويد، أو شهوة سطوة القتل؛ كما ذهب نيتشه. إنه بدلا من ذلك خليفة لخالقه، تتفجر منه العزة والأمل في الحياة الآخرة. ربما يكون قد ألقي به داخل هذه الحياة، لكن لأجل قريب في طريق العودة إلى بيته إلى جوار خالقه»[2]. ووفقًا لهذه الرؤية الممتلئة بالفاعلية والحيوية، فإن الإنسان ليس كائنًا عبثيًا لا هدف له وليس بإمكانه أن يخضع لأي توجيه أو معايير متجاوزة، كما تزعم الرؤية العدمية الغربية، وإنما هو مخلوق لله يتمتع بقدر كبير من الفاعلية والحركية بوصفه «خليفة الله» ونائبًا عنه في الأرض. لذا، فعلاقته بالطبيعة لا يمكن وصفها بالعداء أو الاستعلاء، فهو ليس مالك الطبيعة وإنما مستخلف عليها فحسب. ونظرًا لأن الحياة ليست محطة نهائية، ولأنه سيئول في خاتمة المطاف إلى خالقه، فإن هذا يسمح للإنسان بأن يكف عن النظر للحياة على أنها حلبة للصراع، وبأن يتحلى ببعض الأخلاقيات المتجاوزة ويجفف منابع التوجه نحو اللذة.

إن أي تعريف للإنسان لا يستقيم ولا يكتمل أبعاده إلا إذا تطرق لموقع الإنسان داخل المنظومة المعرفية. وإذا كانت الرؤية التوحيدية، كما يؤمن بها هوفمان، قد منحت الإنسان فاعلية منضبطة داخل أطر وضوابط محددة بحسبانه خليفة الله فإن الرؤية الغربية قد تطرفت وبالغت في تقدير فاعلية الإنسان بحيث تضاءلت وتهمشت إلى جوارها فاعلية الإله، الأمر الذي أدى إلى زحزحة الإله - بل والإطاحة به - من على قمة المنظومة المعرفية ليحتل الإنسان محله. ويعبر هوفمان عن ذلك بقوله: «لقد احتل الإنسان الفرد مكانة الله بحسبان أنه مقياس ومعيار كل شيء. لقد تمادى الإنسان في تقدير ذاته حتى أصبح الوثن الجديد لهذا العصر»[3].

---

(١) المرجع السابق، والعبارة منقولة بتصرف ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٣) مراد هوفمان: «الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود»، ترجمة عادل المعلم وياسين إبراهيم، مكتبة الشروق، القاهرة، (٢٠٠١)، ص ١٠٢.

إقصاء الإله وما تبعه من تأليه الإنسان لم يتم دفعة واحدة وإنما على مراحل ظهرت مع بزوغ عصر الاستنارة، وتم التعبير عن هذه النزعة في البداية على هيئة مواقف لاأدرية تفتقر للذكاء حسب وصف هوفمان، فهي لم تنفِ وجود الإله بصورة كاملة وإنما اكتفت بالإعلان عن عدم تيقنها من وجوده. واللاأدرية ليست هي افتقار البرهان والدليل على وجود الله فحسب بل هي موقف براجماتي يُخضع الإيمان لمعايير المكسب والخسارة حسب فرضية باسكال: «الأفضل للإنسان أن يأخذ بمبدأ الإيمان بالله، فإذا تبين أن ذلك حق فاز حينئذ بكل شيء، وإذا تبين خلافه فلن يخسر شيئًا»... ويرى هوفمان أن حسابات المكسب والخسارة هيأت السبيل أمام تأليه الإنسان «ففي اللحظة التي أصبح فيها الله مجرد إسقاط لرغبات البشر، أصبح المجال مهيأً لتأليه الإنسان في صوره المختلفة، سواء كان ذلك بتأليه الجماعة ممثلة في الدولة (الماركسية، الاشتراكية، الفاشية) أو تأليه الفرد (الفردية، الليبرالية، الرأسمالية، النزعة النفسية)»[1]. وبناء على ذلك، توصل هوفمان إلى أن عاقبة عدم الإيمان لا تعني أن لا يؤمن الإنسان بشيء، إذ ليس بمقدوره فعل ذلك حتى ولو أراد، بل يقينًا سيصبح الإنسان عرضة للإيمان بأي شيء؛ وهو ما فتح المجال أمام آلهة دنيئة وشريرة كالمال واللذة والجنس والقوة لتحتل مكان الإله الغيبي، وسمح بظهور فلسفات وحدة الوجود والحلولية.

هكذا تم الانصراف عن الإيمان بالإله (الغيبي) واتجه التقديس نحو الإله الذي حل في الطبيعة أو الإنسان بصور متعددة، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى سيادة وذيوع الإلحاد الذي بشر به نيتشه بإعلانه «موت الإله» وزعمه أن افتقار الدليل والبرهان على وجود الإله يعني عدم وجوده. وقد احتج هوفمان بأن الإلحاد يفتقر إلى دليل ينفي وجود الله بشكل قاطع وأن «الاعتقاد بوجود الله أو نفي وجوده يظل مسألة تحسمها العقيدة ويقين الفرد»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) «الطريق إلى مكة»، مرجع سابق، ص ٣٧.

التحول البطيء والتدريجي من الإيمان بالإله والغيبيات إلى الإلحاد أرجعه هوفمان بشكل رئيسي إلى صعود العلم منذ القرن الثامن عشر، فهاجم محاولات العلماء في اختزال الذاتْ العلية في صورة علمية قائلًا: «لقد ظنوا سابقًا أن الله هو ميكانيكي القرن الثامن عشر وأنه «بيولوجي» القرن التاسع عشر، ويفهم الله الآن على أنه طاقة أو قوة. وإذا كان يمكن ـ بأي شكل ـ النظر إلى الله كشخص فهو «رياضي»»[1]. لقد زعم الماديون من علماء الطبيعة قدرة العلم على الإجابة على الأسئلة التي يواجهها الإنسان؛ فنظرية داروين، على سبيل المثال، تجعل البعض يؤمن بأن كل شيء يحدث نتيجة سلسلة من التطورات التي تحدث مصادفة يمكن إدارتها بطريقة عكسية (Reverse Engineering). واستنادًا إلى نظرية النسبية لأينشتين، يعتقد البعض أنه لا يمكن الثقة بأي شيء، ويذهب هاوكنج في كتابه «بداية العالم» إلى أنه لا ضرورة للإيمان بفكرة وجود الإله لتفسير بدء الخليقة (قصة الخلق) إذ تتكفل نظرية الانفجار العظيم بتقديم تفسير مقنع وعقلاني لبداية الخليقة. أما الأسئلة الأنطولوجية الكبرى مثل كنه الحياة وحقيقة الروح وغيرها فستتكفل الكيمياء الحيوية والفيزياء الحديثة بحل هذه الألغاز قريبًا. ولكن، نظرًا لأن الكيمياء والفيزياء لا تأتي إلا في صيغة معادلات مختزلة تعبر عن حقائق كاملة، لذلك يتوقع إنسان القرن الحادي والعشرين «أن يتم التوصل إلى صيغة للعالم ـ معادلة ـ على أساس ميكروفيزيقي، بمقتضاها يمكن تفسير كل وجود للعالم من خلال حجر بناء أساسي للعالم دون الحاجة إلى اللجوء إلى تفسيرات فلسفية»[2].

ويعلق هوفمان على هذا الإفراط في الثقة بالعلم، أو بالأحرى هذا الغرور؛ بقوله إنه بينما كان الإنسان البدائي يحاول بلوغ الحقيقية وكشف أسرار الكون والسيطرة على العالم من خلال السحر والأساطير، فإن إنسان ما بعد الحداثة يسعى لذلك عبر بوابة العلوم الطبيعية، والتي لا تقبل إلا بفكرة مادية الحقيقة وموضوعيتها ولا

(١) «خواء الذات»، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) «الإسلام في الألفية الثالثة»، مرجع سابق، ص ٢٥.

معياريتها، والتي تستبعد تمامًا أن يكون هناك وجه آخر للحقيقة لا يمكن اختباره في مختبرات الكيمياء والفيزياء؛ فأي شيء لم يثبته العلم لا وجود له. ويعرض هوفمان للرؤية التوحيدية الكلية للحقيقة والتي ترى أنها ذات وجهين (غيبي ومادي) وليست أجزاء متناثرة، ومن ثم لا يوجد تناقض بين حقيقة الغيب والحقيقة التي نراها، وينقل عن محمد أسد قوله: لا يمكن الحديث إلا عن أن هناك جوانب مدرَكة وجوانب غير مدرَكة من حقيقة واحدة شاملة، والعلوم الطبيعية ليس بإمكانها أن تساعدنا على اكتشاف الحقيقة بكل جوانبها. وحتى يزودنا الله بالهداية الضرورية التي عجز العلم عن الاقتراب منها، فقد أرشدنا إليها عبر الوحي الذي أنزله على شخصيات مؤهلة تأهيلًا خاصًّا لتلقيه يطلق عليهم الأنبياء والرسل[1].

ولا يقر هوفمان الاحتياج البشري إلى الوحي الإلهي للاقتراب من الحقيقة اكتفاء بالنصوص الدينية وإنما اجتهد في أن يقوض أسطورة العلم من داخله مستندًا إلى النظريات العلمية وإلى آراء علماء الطبيعة، وقد شغلت هذه القضية الحيز الأكبر من مؤلفه «خواء الذات والأدمغة المستعمرة» والذي حاول من خلاله بث الشكوك في قدرة العلم على احتكار الحقيقة الكلية والنهائية، طارحًا بعض التساؤلات التي تركزت حول إمكانية أن يحل العلم بديلًا للإيمان، وهل بإمكان الحقيقة أن تستحيل إلى معادلات رياضية يحتكر فهمها نفر من العلماء وتستعصي على السواد الأعظم من البشر؟ وما هي حدود العلم؟ وهل هناك فضاءات معينة لا يستطيع اقتحامها؟

وفي هذا المؤلف سار هوفمان على نفس الدرب الذي سار عليه بيجوفيتش من قبله؛ ففند ادعاءات العلم الكبرى المتعلقة باليقينية والعقلانية والموضوعية وأثبت زيفها وفراغ مضمونها ومحتواها، بانيًا حججه على أساس أن العلم قائم على افتراضات أولية تؤسس عليها النظريات العلمية وهذه الفروض لا يمكن إقامة الدليل على صحتها. وقد جمع هوفمان العديد من الشهادات التي تؤيد ذلك، ومنها ما ذهب إليه جوديل في قانون النقصان من أن «أي وصف رياضي للعالم سوف يظل ناقصًا لأنه

---

(١) مراد هوفمان: «يوميات ألماني مسلم»، ترجمة: د. عباس رشدي العماري، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، القاهرة، (١٩٩٣)، ص ٥٤ بتصرف.

ينطلق بالضرورة من افتراض بديهي واحد على الأقل». كذلك ذهب كارل بوبر إلى مدى أبعد في التشكيك في صحة النظريات العلمية مفترضًا أنه «لا يمكن لأحد التأكد من صحة نظرية لمجرد أنها تبدو عملية... يمكننا فقط التأكد من أن هناك نظرية خاطئة عندما نستطيع إثبات زيفها». وبناء على ذلك، استنتج هوفمان أن نتائج هذه النظريات العلمية ليست يقينية بل احتمالية وظنية، وقد تسبب التسليم بها والإذعان لها في دخولنا عصر «أسطورة النسبية المطلقة» التي لا يمكن معها التيقن من صحة أي فرضية، وهو ما يجعلنا بعيدين عن أي ادعاء مفرط للحقيقة، وقد لخص هذه الحقيقة المؤلمة حين ذهب إلى أن الاحتمالية «هي أعلى درجات اليقين الممكن الحصول عليه»(١).

وعلى صعيد آخر، نظر هوفمان للنظريات العلمية من زاوية تناقض نتائجها وقوانينها مع بعضها البعض، ومن ثم لا يمكن الادعاء بأن أحدها تمثل الحقيقة العلمية النهائية في مجالها، وساق النظرية الكمية في الفيزياء كمثال على ذلك حين أتت بمفهوم جديد للطاقة والذرة بعد أن اكتشفت أنه ـ خلافًا للتعريف السابق للذرة ـ بالإمكان تفتيتها إلى جسيمات أصغر (بروتونات ونيوترونات محاطة بالإلكترونيات). والآن، ومع التطور الحاصل في فيزياء الجسيمات المتناهية الصغر، يعتقد أن البروتونات والنيوترونات دونهما جسيمات متناهية الصغر تسمى «Quarks»، وأن هذه الجسيمات الدقيقة ليست بمادة ولا بطاقة ولا يمكن التنبؤ بحركتها. وعند هذا الحد، نفى العلماء فكرة العلية تمامًا في فيزياء الجسيمات المتناهية الصغر. لقد تزايد القلق والتشاؤم من إمكانية تحويل «الحقيقة الكلية» إلى معادلات رياضية عندما وصلت فيزياء الجسيمات إلى أجزاء متناهية في الصغر لا يمكن التحقق منها أو إثبات زيفها تجريبيًّا «ولم تعد فيزياء الجسيمات المتناهية في الصغر وسيلة علمية يمكن بها استبعاد أن لله يدًا في الأمر، وبذلك تحولت إلى علم تخميني وما بعد تجريبي»(٢). لقد وصفها هاينزبرج الحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء بأنها تحولت إلى شكل جديد من الميتافيزيقا أي فيزياء ميتافيزيقية!! تسعى للوصول إلى «الطبقة العليا من الحقيقة والتي لا يستطيع أحد التحدث عنها إلا على سبيل المجاز»(٣).

---

(١) «خواء الذات»، مرجع سابق، ص ٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

أبدى هوفمان أيضًا شكوكه في ادعاءات العلماء الطبيعيين ومحاولاتهم في إضفاء هالة من الموضوعية المفرطة ونفي الصفة الذاتية عن أبحاثهم، وذلك باعتبار أن العلم قائم بالأساس على الملاحظة والتجريب والانفصال بين ذات الباحث والموضوع المبحوث انفصالًا تامًّا؛ فذهب إلى أن ذات الباحث لا بد أن تتفاعل مع الموضوع المبحوث بشكل أو بآخر وبدرجات ومستويات متباينة ومن ثم تتأثر بها نتائج التجارب العلمية. وقد استرعى انتباهه أن العالم الذي يراقبه الماركسيون والليبراليون والمسلمون عالم واحد، وكذلك أدوات الحس والأدوات العلمية التي يستخدمونها، ومع ذلك فإنهم يصلون بالأسلوب العقلي إلى نتائج متباينة بل ومتعارضة حول حدود الإدراك الحسي وطبيعة الكون وهندسته. ويتساءل هوفمان هل بالإمكان أن يقود العلم إلى الإلحاد؟ مفترضًا أنه لو تكللت جهود العلماء بالنجاح في مسعاهم لتفسير كيف وجد الكون ووجدت المادة الأولى، فربما أمكن التماس العذر في تبنيهم للإلحاد. أما أنهم لم يحصدوا سوى الإخفاق، فإن هذا لا يبرر ادعاءهم الإلحاد وبالتالي لا يمكن القول بأن التقدم العلمي هو الذي قاد إلى الإلحاد، وإنما هو القناعات الفكرية المسبقة في عقول هؤلاء، وهو ما ينفي عن العلم صفة الموضوعية. لذلك أيد هوفمان ما ذهب إليه هانز دور من أن الدليل على وجود «عالم موضوعي حقًّا هو أمر بعيد عن منالنا، فما نستقبله هو حتمًا مشوب بذواتنا»[1]. وفي النهاية، خلص هوفمان إلى أن العلم الطبيعي معرض للزج به في الإيديولوجيات، وحينئذ يمكننا أن نقول وداعًا للعلم النزيه.

من ناحية أخرى تتبع هوفمان محاولات العلم في أن يحل بديلًا عن الإيمان على هيئة نظريات علمية صيغت لاختصار العالم في معادلة. وكانت آخر صيحة في عالم هذه المحاولات «نظرية الأوتار الفائقة» (String Theory) وهي تفترض أن أصغر جسيمات المادة لا تأتي كنقط في الفضاء وإنما على شكل أوتار متذبذبة ومتناهية في الصغر، والأوتار وفقًا لإدوارد ويتن واضع أسس النظرية ليست مادة ولا طاقة وإنما هي صانعة المادة والطاقة والفضاء والزمن. وقد عدَّ هوفمان النظرية من قبيل

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

محاولات اختزال الله معتبرًا أن فهمنا شديد الاختزال والقاصر للكون يجعلنا قادرين على أن نتقبل فكرة أن بإمكاننا أن نفهمه ونصوغه في معادلة رياضية واحدة، وتساءل مستنكرًا: ماذا نحن فاعلون بتفسير للعالم يقتصر على حقيقة رياضية لا يمكن إثبات صحتها أو زيفها؟؟ وذهب إلى أنه «عندما تكون النماذج الرياضية متماسكة أكثر من الحقيقة التي تمثلها، ألا نكون قد وصلنا إلى نقطة أصبح الاتصال فيها بالحقيقة واهيًا»[١].

سوبر ماركت ديانات ما بعد الحداثة

إخفاقات العلوم الطبيعية المتوالية، وعجزها عن بلوغ اليقين العلمي، والرغبة في التخلص من عبء العقلانية المفرطة بالارتماء في اللاعقلانية، سمحت بسيادة تيار من اللاأدرية العلمية والنسبية المطلقة، وهو ما يمكن اعتباره إيذانًا بدخول عصر ما بعد الحداثة. وينظر هوفمان لهذا الأمر باعتباره رد فعل معقدًا على عالم مرعب لم يعد بالإمكان السيطرة عليه لا من خلال قيم ومُثل التنوير ولا حتى بقوة السلاح، ويعتقد أن الملمح الأبرز لهذا هو إعادة طرح الأسئلة الفلسفية القديمة دون انتظار الإجابة عليها. وهو يستشعر القلق العميق نتيجة ذلك، ويرى أنه إذا أصبحت كل مقولة مجرد مادة تأملية، فإن عدم أن يكون للمرء رأي ثابت ولا هدف سيصبح عما قريب من الفضائل، وستصبح كل حماسة دينية وانتماء عقائدي تطرفًا[٢]. وفي النهاية ستؤدي تلك النسبية بالإنسان إلى مرحلة اللاموقف أي عدم القدرة على اتخاذ موقف محدد وواضح.

وإذا كانت ما بعد الحداثة تأبى الإقرار بوجود الحقيقة المطلقة اكتفاء بالحقيقة الذاتية بمعنى كون الشيء قائمًا في ذاته، فإن هوفمان يرى أن التخلي عن فكرة المطلق دعم اتجاهًا نسبيًّا ذا طبيعة عدمية أصبح المرء بمقتضاه قابلًا لاعتناق أي شيء دون تحديد، وهو يستثني من هذه النسبية العقائدية المسلمين والملحدين؛ لأن الملحد

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢) «الإسلام في الألفية الثالثة»، مرجع سابق، ص ٦٣.

إذا أقر باحتمال خطئه فسوف يصبح متشككًا أو لاأدريًا، وأما بالنسبة إلى المسلم فهو يرى أن الإسلام ليس مجرد رؤية فردانية وتصور شخصي للحقيقة وإنما هو منظومة عقائدية أخلاقية يجب أن تسود عالميًا[1]. وبفضل هذه النسبية والسيولة، تسللت العديد من الآلهة العلمانية الغامضة والمثيرة إلى مكان الصدارة بالغرب وهي على شاكلة علوم إعادة التجسيم والتناسخ وديانات عبادة القمر والبيئة وغيرها مما يزخر به «السوبر ماركت الديني المعاصر»، وهذه الديانات تمثل أحد مظاهر ردة الفعل العنيفة على الخواء الروحي وخواء الفكر العقلي، أما المظهر الآخر لها ـ والكلام ما زال لهوفمان ـ فهي أن المزيد من الناس أصبحوا «شبه متوحدين» وسعداء بالحياة وهم منفردون بأنفسهم ومستغرقون في نوع جديد من العبادة أطلق عليه «عبادة اللذة» أو أولوية اللذة كمذهب للحياة.

وعبادة اللذة شكل فظ من أشكال المادية التي يمكن اقتفاء أثرها في الحياة الغربية المعاصرة، وهي تتجلى في محاولة الإمساك بالحياة واللحظة الراهنة والحصول على أكبر قدر من السعادة. وحسبما يرى هوفمان، فإن الأجيال الجديدة في الغرب، خلافًا لكل المجتمعات الإنسانية، قد تطرفت في تنكرها لكل القيم والمقدسات المتعارف عليها وأخرجت إلى الوجود ما يمكن تسميته «تابو الموت» بمعنى الرفض الكلي لفكرة الموت. وأرجع هوفمان ذلك إلى أن الحضارة الغربية المعاصرة لا تساعد على تقبل فكرة الموت خلافًا لكل الحضارات السابقة، وهو ما أنجب «جيلا غير مؤهل للموت» وغير معتاد كذلك على مواجهة نوازل الحياة والتي يعجز الكثيرون عن التواؤم معها أو مواجهتها إذا لم يمد لهم «مستشارو الأحزان» يد العون.

ويذهب هوفمان إلى أن أوروبا تواجَه الآن بجيل جديد لا يرغب بأي حال أن يبدد طريقه نحو السعادة، ولم يعد يروقه أو تستهويه الأشكال المتعارف عليها من السعادة ـ والتي كانت منذ الأزل جوهرًا متساميًا وغير مادي ـ فقام بابتكار مفاهيم جديدة وأشكال زائفة من السعادة تتوهم أن الإشباع المادي هو الكفيل بتحقيق الجنة الأرضية، والحصول على السلع والكماليات نهاية المطاف، وفي هذا السياق تتحول

---

(١) «خواء الذات»، مرجع سابق، ص ٦٧.

الرفاهية إلى ضرورات ويجد الإنسان نفسه في حلقة لانهائية من عدم الرضا، حيث استقر أن الكم والإدراك الحسي فقط هما اللذان يستحقان الاعتبار[١].

ومن تجليات عبادة اللذة «الثورة الجنسية» وقد شبهها هوفمان بأنها عُبدت مثل عجل مصنوع من الذهب، في إشارة للتعبير القرآني الشهير، وعدها الأطول عمرًا والأعمق أثرًا ضمن الثورات التي مرت بالإنسان الغربي طوال القرنين الماضيين حيث «بدا الجنس وكأنه البديل الأول للدين مكتملًا بأنبيائه الذين يبشرون بالحرية الجنسية»[٢]. وذهب إلى أن الثورة الجنسية التي قامت على افتراض مساعدة النساء، وأن يصبح لهن السيادة على رغباتهن الجنسية، لم تحقق أيًّا من وعودها؛ فما زالت النساء مربوطات إلى أطفالهن بعد هروب الأب، وصار الرجل هو الأوفر حظًّا بعد أن صار بإمكانه التنصل من مسئولياته تحت شعار حرية الممارسة الجنسية.

الوجه الآخر لهذه الثورة الجنسية يبدو جليًّا في تزايد معدلات الإدمان، الذي لم يعد مفهومه قاصرًا على العقاقير المخدرة كما كان الحال في السابق وإنما امتد ليطال مجالات حديثة كالتليفزيون والإنترنت. ويصف هوفمان هذه الأنواع من الإدمان بالبنيوية، ويذهب إلى أن غاية مروجي الإدمان هو إضلال عقول البشر وملء فراغهم الداخلي بالوهم والزيف، ومن ثم إعاقة توجههم نحو الله حيث «يطغى ضجيج الإدمان على صوت الضمير الذي قد يذكِّر الإنسان المعاصر بمصيره الحق، وهو معرفة الله والدخول تحت عباءة الخضوع له. إن كل أنواع الإدمان تعطي معنى زائفًا للحياة، وتبدو على هيئة حلول، بينما هي في الحقيقة تمثل المشكلة الجوهرية التي يتظاهرون بإيجاد حل لها. إنهم يحرمون الإنسان من الصمت الوجودي والتركيز اللذين يحتاج إليهما من أجل إقامة الروابط السامية»[٣].

النتيجة التي استخلصها هوفمان من سيادة مبدأ عبادة اللذة هي أن الإنسان الغربي أصبح يكابد أزمة وجودية عميقة «فمشكلة هذا الإنسان هي أن يتعايش مع الحياة،

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٣.

فالمشكلة ليست ما يحدث في أثناء الحياة ولكن المشكلة أن تكون أصلًا على قيد الحياة... ولن تجد إنسانًا لا يعاني من أزمة وجوده هذه إلا وعدَّه الآخرون إنسانًا غير متعايش مع واقعه وغير عاقل»[1].

ويذهب هوفمان إلى أن أزمة القيم والمعنى التي أوجدتها ما بعد الحداثة لا يمكن التغلب عليها من خلال استدعاء القيم الإنسانية والتوصل إلى قناعات مشتركة بين أصحاب الديانات والملحدين واللاأدريين. وطالما ظل الإنسان هو معيار ومقياس الأشياء كافة وهو وحده صاحب الحقوق، فإن التمسك الأعمى بنموذج للتقدم يستند على الفرد الحر لن يؤدي إلا إلى مزيد من الانتكاسات، ولا يشكل ما يسمى «علم الأخلاق العالمي» حلًا محتملًا للخروج من تلك الأزمة؛ فلا يمكن، برأيه، أن تصبح مجموعة من الأخلاق الوضعية المنفصلة عن أي مصدر متسام ومتجاوز بديلًا للدين في عصر ما بعد الحداثة. وينظر هوفمان إلى هذه الأخلاق البديلة باعتبارها مظهرًا من مظاهر الاتجاهات النسبية لما بعد الحداثة، ويتوقع أنها ستفقد كل مصداقيتها إذا أعلنت أنها أخلاق لا تستهدف التمييز بين الخير والشر، وبين الحق والباطل.

ويرجع هوفمان فكرة تقديم علم أخلاق عالمي تتواضع عليه البشرية جمعاء، بغض النظر عن معتقداتها وانتماءاتها، إلى أن ما بعد الحداثة تؤمن بأن التطور التاريخي لا بد أن يصحبه تطور مماثل في القيم الإنسانية المصاحبة له، فهي ترفض بشدة فكرة وجود قيم غير مرتبطة بزمان محدد، بمعنى وجود قيم تعلو فوق الزمان وصالحة بشكل أبدي. وهو عين ما ترفضه الرؤية الإسلامية ـ كما أوضحها هوفمان ـ تلك التي تؤمن بمطلقية القيم لأنها مستمدة من مصدر متجاوز لا تحده حدود الزمان والمكان، والتاريخ بالنسبة لها ما هو إلا حقب فانية ـ مثل الحداثة وما بعد الحداثة ـ أما الخلود فهو للقيم المتجاوزة.

ولا يجد هوفمان أمام الغرب، للخروج من أزمة المعنى، إلا ثلاثة خيارات: أن يستمر متمسكًا بمشروع الحداثة بمفهوم تنويري عقلاني، أو يعلن استسلامه لنسبية ما بعد الحداثة، المطلقة وغير القادرة على إنتاج معنى أو مغزى الحياة، وأخيرًا، أن يعلن

---

(١) «الإسلام في الألفية الثالثة»، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

إحياء الرابطة مع الدين. وينحاز هوفمان بطبيعة الحال للخيار الأخير، مؤمنًا بأنه لا أمل في الشفاء إلا إذا نجح الغرب في التحرر من وهم الحداثة التي تحكمه وتخلص من عملية «التسميم الذاتي العقلاني» التي يمارسها، ليتمكن من إعادة صلته بالمقدس والغيبيات، والأمر يتطلب إعادة الاعتبار للدين كرد فعل عقلاني على حاجة الإنسانية للسلام والهدوء. وفي هذا السياق، يعتقد هوفمان بثبات أن الإسلام قادر أن يمد يد العون لأوروبا وأنه يمثل «العلاج والشفاء الذي سينقذ الغرب من نفسه».

الإسلام كبديل

في معرض تقديمها لكتاب «الإسلام كبديل»، كتبت العالمة الألمانية آنا ماري شميل: «سيجد القارئ الغربي في هذا الكتاب تفسيرات جديدة، وقد يذهله المؤلف أو حتى يصدمه بأفكار مستمدة من الأساس الصحيح للإسلام، سيجد الإسلام، الذي كان يُعتقد أنه بقايا بالية من العصور الوسطى التي عفّى عليها الزمن، دينًا حيًّا أنضر ما تكون الحياة». فما هو جوهر رؤية هوفمان للإسلام؟ وما الذي يستطيع ـ برأيه ـ أن يمنحه للغرب ليساعده على الخروج من أزمته الحالية؟

ينطلق هوفمان من أن الإسلام يمتلك رؤية للكون متكاملة ذات ترابط وعقلانية، وأن ما يمنحها تميزها عن الرؤى المغايرة هو استنادها إلى الوحي الإلهي وتيقنها من وجود إله لا متناه أبدي، لا يحده زمان ولا مكان، ولكونه فوق التصور البشري المتناهي فإن على الإنسان أن يؤسس إيمانه على التصديق وليس على الدليل. ويذهب هوفمان إلى أن المسلمين توصلوا إلى هذه النتيجة منذ وقت بعيد، وقبل كانط بسنوات طويلة، عبر الفلسفة غير الميتافيزيقية لأبي الحسن الأشعري الذي رفض بإصرار أن يكون الحكم البشري أو العقل مرجعية الإنسان، مفترضًا ضرورة القبول ببعض الجوانب التي تستعصي على الفهم بدون البحث والتقصي والمقارنة، وهو ما أطلق عليه هوفمان «اللاأدرية العقلانية».

ويذهب هوفمان إلى أن الطريق الوسط للاأدرية العقلانية الإسلامية تبلور واكتسب شكله النهائي على يد أبي حامد الغزالي، الذي وضع حدًّا للتخمينات الميتافيزيقية

التي طرأت على الفكر الإسلامي، عندما أشار إلى أن كل الأنظمة الفلسفية تستند إلى قواعد ظنية تخمينية غير قابلة للبرهان، ومن ثم لا يمكن أن تؤدي إلى نتائج قاطعة يقينية يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها. كذلك شكك الغزالي بقوة في قدرة أي علم على توفير البصيرة النافذة لأية حقيقة غير محسوسة؛ فالرياضيات ـ في مفهومه ـ تتيح فقط نتائج دورانية متكررة ولا تقدم مزيدًا من الوضوح، والمنطق لا يحتوي على قيمة معرفية أو إدراكية لافتقاره إلى قواعد وأسس عامة ملزمة له، وهو ما يجعل هناك حتمية لوجود الوحي كمصدر معرفي يسد الفراغ الناشئ من قصور حواسنا ومعارفنا عن الوصول للحقيقة المطلقة. وينقل هوفمان عن الغزالي قوله: «الإلهام ـ الإيمان ـ هو حالة تكتشف فيها العين الداخلية الأسرار التي يستحيل على العقل الوصول إليها.. أنا مدين في حكمي ليس إلى سلسلة الأدلة والبراهين، ولكن إلى النور الذي قذف به الله في قلبي».

هكذا وصل الغزالي إلى اليقين بوجود الله وبصدق النبوة والرسالة بواسطة تداعي الأدلة والبراهين التي يستحيل التثبت من صحتها. ومن جانبه، يعزز هوفمان ما ذهب إليه الغزالي من ضرورة الرسالة، فالإيمان بالنبوة والرسالة هو أحد مقتضيات الإيمان بالإله اللامتناهي الغيبي. وفي اعتقاده أن جواز حدوث النبوة هو في الحقيقة افتراض لا يمكن تجاوزه منطقيًا ما دام قد حصل اليقين بوجود الله، ويتساءل مستنكرًا: لقد وصل العلم إلى حدود لا يمكن تجاوزها بدون مساعدة فروض نظرية لا يمكن التثبت من صحتها «فهل القول بتصورات، مثل الانفجار العظيم أو نظرية «الأوتار الفائقة» أو فكرة الخلق الذاتي والتنظيم الذاتي للحياة، أكثر عقلانية من الإيمان بإمكانية وصول الرسالة للجنس البشري؟»[1]. ومع ذلك، يظل التساؤل الجوهري ـ كما يراه ـ هو كيفية معرفة النبوة الحقة، وهو أيضًا تساؤل لا يحسمه إلا الإيمان الغيبي والتصديق القلبي.

أما عن العلاقة المفترضة بين العلم والدين ـ كما يراها هوفمان ـ فهي صادرة عن منظور إسلامي يرى أن الغرب قد أفرط في ممارسة العلم من أجل العلم دون تأطيره أخلاقيًا أو ضبطه بقيم النفع والمصلحة لدرجة أصبح يوظف معها من أجل الشر

---

(١) «خواء الذات»، مرجع سابق، ص ٩٣.

تحت شعار «لا خلاص خارج العلم». وبالطبع، فإن محاولات اعتبار الحواس سبيل اليقين الوحيد، ورد جميع صور الحقيقة واختزالها في المادة، تلقى رفضًا إسلاميًّا قاطعًا إذ لا يقبل الإسلام أن يلجأ العلم الحديث إلى تقليص ما وراء الطبيعة إلى علم النفس، وعلم النفس إلى علم الأحياء، وعلم الأحياء إلى الكيمياء، والكيمياء إلى الطبيعة، وبذلك تنحط كل عناصر الحقيقة إلى أصغر صور الظهور المادة. وتذهب الرؤية الإسلامية إلى أن العلم لا يمكن أن يحل محل الدين فكل منهما له مجاله الخاص. وفي هذا الخصوص، لا يستطيع العلم أن يمنحنا المعنى أو يرسي القيم الخُلقية، «فالأخلاق ليست وظيفة جسدية وليس المعنى مستحضرًا كيميائيًّا، والحب غير علمي بالمرة»[1]، ولم يؤد تدخل العلم في مجال العقيدة إلا إلى الشك وفقدان اليقين، وعبادة المعلومات، وأخيرًا أزمة الهوية. وفي نهاية المطاف، حسم هوفمان مسألة العلاقة بين الدين والعلم بشكل نهائي حين ذهب إلى أن من يرفض المغامرة الروحية للإيمان لن يتسنى له تعويض ذلك باللجوء إلى العلم.

ولا ينبغي أن يفهم موقف هوفمان على أنه إنكار للعلم في ذاته ومعاداة مطلقة له، بل يجب أن يفهم في سياق رغبته المخلصة في تحرير العلم من الغرور وسوء التوظيف، وضبطه بالقيم والأخلاقيات المتجاوزة. وانطلاقًا من تلك الرغبة، يعرب هوفمان عن تأييده للمحاولات الحثيثة التي يبذلها بعض العلماء المسلمين في إطار ما يسمى بمشروعات «إسلامية المعرفة» التي يعتقد أنها الأداة الكفيلة بتحرير العقل المسلم من ربقة التبعية للفكر الغربي، وتحريضه على الإبداع مجددًا داخل الإطار الحضاري الإسلامي. ولا يتردد هوفمان في إعلان خشيته، إذا تم التخلي عن فكرة أسلمة المعرفة أن لا يكون هناك أمل في أن تتمتع الدول الإسلامية بالحرية الحقيقية مطلقًا، لأنه لا معنى للحرية السياسية ما دام العقل المسلم يدور في ركاب الحضارة الغربية. ولا يجب أن يفهم من ذلك أن هوفمان يدعو لإعادة تنقية العلوم من التأثيرات المنهجية الغربية، فجوهر فكره قائم على شعار «الانتقاء هو السبيل» أي المزاوجة بين الإسلام وإيجابيات الحضارة الغربية وعدم «الرفض المطلق للنموذج الغربي خيره وشره، ضاره ونافعه، ولكن انتقاء ما لا يتعارض مع الإسلام وتطويره وتنميته»[2].

---

(١) مراد هوفمان: «الإسلام كبديل»، ترجمة عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، (١٩٩٧)، ص ٥٠، ٥١.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

وإذا كان بمقدور الإسلام تقديم منظومة معرفية ترتكز على مبادئ قيمية وأخلاقية، فهو أقدر على تقديم منظومة إنسانية أكثر تكاملًا قادرة على انتشال الإنسان الغربي من أزمة وجوده العميقة التي يكابدها منذ انطلق قطار الحداثة، فالإنسان وفق تلك المنظومة كائن أخلاقي، أوكلت إليه مهمة عمران الأرض (الاستخلاف) وفق طرق وقواعد محددة سلفًا (الشريعة) وعليه ألا يتجاوز غاية تلك المهمة أو حدود هذه القواعد التي تستهدف في المقام الأول أن يحيا الإنسان في وئام مع الخالق والطبيعة ومع نفسه. ويوجز هوفمان ببراعة أبرز ما يميز الرؤية الإنسانية الإسلامية عما سواها قائلًا: «وسط كل الأديان، الإسلام هو الدين الوحيد الذي يمهد للإنسان طريقًا متكاملًا للعيش يسمح له وللمجتمع أن يعيشا معًا في رخاء وفي توازن فريد. الباقون كلهم إما يسحقون فردية الإنسان أو يحدون من مسئولياته الاجتماعية»[1].

وفي كتابه «الإسلام في الألفية الثالثة» الذي قدم فيه للإسلام ووصفه بأنه قادر على منح الحياة للغرب، كتب هوفمان: إنني بجدالي هنا عن أن الإسلام يملك الإجابات الصحيحة عن أسئلة الغرب الكثيرة، وأزماته المتعددة، إنما أوضح وأثبت أن الإسلام ليس طالب إحسان من الغرب ولكنه مانح رئيسي لكثير من القيم وأساليب الحياة. أما أن يعترف الغرب بهذا أو لا يعترف، فهذه مسألة أخرى، فجميعنا يعرف بطبيعة الحال الكثير من المرضى والمدمنين الذين يحجبون الحقيقة ويرفضون الذهاب إلى طبيب حتى لا يواجههم بالحقيقة، وهذا هو حال المجتمع الغربي؛ فبالرغم من وجود تحليلات دقيقة ونافذة ذات دقة بالغة، مثل تحليلات دانييل بيل ووليم أوفاليس المبهرة، فإن غالبية الناس الذين يعيشون معهم أزمة حضارتهم لا يعون أبعاد هذه الأزمة. فالاتجاه العام في الغرب يميل إلى إصدار أصوات الانتصار. ولا يفيد التشخيص السليم، ولا العلاج السليم، مريضًا إلا إذا تناول هذا المريض الدواء في أوقاته. ولكن هذا غير متوقع، فجزء من المشكلة هو أن الغرب قادر على الرؤية والفهم ولكنه غير قادر على الفعل كما هو حال كل الحضارات في حالات انهيارها[2].

---

(١) «خواء الذات»، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) «الإسلام في الألفية الثالثة»، مرجع سابق، ص ٢٣٠.

الفصل الرابع

تأكيد الذات الإنسانية في الرؤية الإسلامية عند محمد إقبال

فؤاد السعيد[1]

على العكس من منطقتنا العربية التي واجهت التحدي مع الفكر الغربي الحديث، خاصة روافده المادية الإلحادية، التي رأت أن ثمة فارقًا جوهريًّا بين الإنسان والطبيعة أو المادة، كان التحدي الأساسي الذي واجه مسلمي شبه القارة الهندية ـ منذ ما قبل التقسيم ـ هو تحدي العقيدة الهندوسية، أقدم ديانات الهند وأكبرها، التي ترى أن على الإنسان أن يفني ذاته في الوجود وينسحب من الحياة ويتخلى عن أي إرادة له ويتوقف عن أي دور فاعل فيها، متفرغًا للتأمل الذي من شأنه أن يصل به إلى «النيرفانا» من خلال الفناء في الوجود.

في هذا المناخ الفكري وفي ظل هذا التحدي المعرفي، نشأ محمد إقبال وحاول صياغة أطروحاته الإسلامية التجديدية، خاصة بعد ما لاحظه من تسرب بعض التقاليد والأعراف الفكرية والروحانية الهندوسية إلى بعض المفكرين والقادة الدينيين والفرق الإسلامية في بلاده تحت مسميات مختلفة، وهو الأمر الذي وصل إلى ذروته مع ظهور الترجمة السياسية لهذا الفكر متمثلة في الحركة القاديانية التي زعمت أنها تقدم تأويلًا في إطار الإسلام، خاصة دعوتها لتعطيل الجهاد ضد الاستعمار الإنجليزي، وهو الأمر الذي كشف مدى عمق العلاقة بين فلسفة «اللافعل» الهندوسية وبين مبدأ

(١) باحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة ومستشار مركز الشرق الأوسط للدراسات الإستراتيجية والإقليمية.

التوقف عن الفعل/ الجهاد ضد الاستعمار. وتكاد هذه الإشكالية أن تكون جوهر التطور والإبداع الفكري الإصلاحي والتجديدي لإقبال، وهكذا تشابك التحدي السياسي بالتحدي الفكري فكانت الاستجابة العبقرية لإقبال.

إشكالية إقبال: من اللاعنف إلى تعطيل الجهاد

بسبب فلسفات اللافعل، كانت مفاهيم المقاومة السلمية أو الكفاح السلبي أو اللاعنف السياسي لغاندي مقبولةً ثقافيًّا بين الهندوس، حيث يقوم اعتقادهم على أن التحرر من الألم يكون بقتل سلطان الرغبة والقضاء على كل تعلق بالعالم، وصولًا إلى الخلاص الذي يصل إليه السالك بإماتة كل رغبة لديه، وهنا يكمن البراهما أو النيرفانا. كما يرتبط الاعتقاد الهندوسي بمفهوم (ساتيا) الذي يعني الحق الذي يتخلل العالم ولا يتغير، وهذا الحق يتطلب محبة الخير للآخرين والتسامح معهم حتى ولو بادروا باستخدام العنف، ولذلك سمى غاندي حركته (ساتياجراها)، أي «قوة ساتيا»، وهذا هو المفهوم الذي قدمه غاندي للعالم وتبنته العديد من الحركات الاجتماعية الباحثة عن العدالة دون استخدام للعنف.

في المقابل، كان للمسلمين الهنود دور واضح في ثورة الهند ضد الإنجليز الذين عمدوا إلى عمليات الشنق الجماعية ضدهم، وصادروا أملاكهم ونسفوا ديارهم. وقد اعترف الزعيم الهندي جواهر لال نهرو نفسه بالسياسة البريطانية المنحازة ضد المسلمين قائلًا: «بعد سنة ١٨٥٧ كانت اليد القوية للبريطانيين أشد وطأة على المسلمين منها على الهندوس».

وعادةً ما يميل المؤرخون السياسيون إلى تبني تفسير مباشر لشدة المقاومة الإسلامية للمستعمر يتعلق بالموروث التاريخي لدى المسلمين، ذلك الموروث المرتبط بالصورة النمطية للحروب الصليبية، أما التفسير الأعمق فربما يرتبط بتلك النزعة لتأكيد الطابع الإنساني للرؤية الإسلامية التي تؤكد وجود الذات ودورها الفاعل والمؤثر في الوجود، ومفهوم الجهاد والمقاومة الإيجابية الذي لا يتنافى مع الدعوة للتعايش والسلم، أي ذلك المفهوم الإسلامي المركب الذي يتضمن مبدأ السلم مع

الآخرين ولكنه لا يمنع الجهاد للحفاظ على الدين والأرض والحقوق ورد الاعتداء تحقيقًا للعدل على الأرض.

ويمكن أن نقول إن القراءة الموضوعية لتاريخ الأفكار في تاريخ الهند الحديث وفهم الجذور العقائدية والفكرية والثقافية للسلوك السياسي لهندوسييها ومسلميها يؤدي بنا إلى القول بأن كل تكوين ثقافي قد بلور الاستجابة السياسية النابعة والمتوافقة مع جذوره الثقافية بشكل واضح.

والأمر المؤكد أن إقبال وغيره من المسلمين في الهند آنذاك لم يستسيغوا ولم يتقبلوا هذا النمط من السلوك السياسي السلبي عند غاندي، وبالطبع الرؤية الكلية الكامنة وراءه والتي تجسد نفي إرادة الفعل الإنساني في الحياة، ونفي أنهم كانوا في حاجة لنوع من التأصيل الديني والفلسفي لرؤية تؤكد الذات الإنسانية الفردية والذات الجماعية من ناحية وتبيّن الرابط بين السلوك السياسي الإيجابي الفعال المقاوم للاستعمار وبين التأسيس العقائدي والفلسفي له من ناحية أخرى. ويمكن القول إن هذه المهمة الفكرية هي على وجه الدقة ما نذر إقبال نفسه لأدائها وهي ما كان مسلمو الهند يتعطشون إليه في ذات الوقت، وهو أيضًا ما يفسر المكانة العالية التي حظي بها فكر إقبال آنذاك بين مسلمي شبه القارة الهندية ولا يزال.

تعطيل الجهاد

لم تكن فلسفة اللاعنف «الغاندية» هي فقط ما يقضّ مضجع إقبال وغيره من مسلمي الهند الغيورين على وطنهم ودينهم، بل كان ما استفزهم أيضًا سياسة الإنجليز الثقافية التي عمدت إلى الدفع في اتجاه تشجيع ظهور حركات من داخل الوسط الإسلامي تكون قد تأثرت بشكل أو بآخر بالفكر السلبي الانسحابي الهندوسي بحيث تكون متكأً لظهور دعوات لتعطيل الجهاد بناء على مرجعية إسلامية.

ويأتي على رأس هؤلاء المناضل اللاعنفي الهندي المسلم عبد الغفار خان الملقب بـ«غاندي الحدود» الذي ظهر في جبال بيشاور وانضم إلى حركة غاندي، وبادشاه خان أحد زعماء قبائل الباشتون الذي أسس جيشًا قوامه مائة ألف عضو

أسماه خوداي خِدمة جار، أو خدام الله، وأخذ عليهم عهدًا أن يقاوموا الإنجليز دون استعمال لعنف أو سلاح.

وكانت هناك أيضًا الحركة القاديانية التي تزعمها ميرزا غلام أحمد القادياني ودعمها الاستعمار الإنجليزي في شبه القارة الهندية بهدف تعطيل الجهاد الإسلامي لدرجة أن القاديانيين أطاعوا الإنجليز طاعة عمياء لأنهم في منزلة أولياء الأمر حسب زعمهم!!

تأكيد الذات الإنسانية «خودي»

ويرى إقبال أن أمم الشرق أميل إلى أن تعتبر الذات أو الـ «أنا» في الإنسان من خداع الخيال، وأنها تعد الخلاص من هذا الغل نجاة، وأنهم انتهوا إلى هذه النتيجة: أن حياة الـ «أنا» المتسلسلة، وهي أصل المصائب والشرور، منشؤها العمل، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها، وأنه لا سبيل إلى الخلاص من شرك الأنا إلا بترك العمل أو الفعل!! وفي المقابل، وعلى العكس مما تذهب إليه الهندوسية، يرى إقبال أن الحياة أمر فردي وأعلى أشكاله هو الذات (أنا أو «خودي») وبها يصير الفرد مركز حياة مستقلًا قائمًا بذاته ولكنه لمّا يبلغ مرتبة الفرد الكامل أو الإنسان الكامل، وتنقص فرديته على قدر بعده عن الخالق، والإنسان الكامل هو الأقرب إلى الله دون أن يفنى وجودِه في المطلق كما تقول فلسفة الهندوس، بل هو على العكس يمثل الخالق في نفسه ويخلفه على الأرض.

ويؤكد إقبال أن الإسلام يرى أن الـ «أنا» هي مخلوق ينال الخلود بالعمل، وأن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيع مجال فعلها في الحياة، وهو ما يمهد لفهم حقيقة الحياة بعد الموت حيث هناك مسئولية ومحاسبة على الفعل الإنساني المسئول في الحياة.

وبينما لا يتحقق هدف الوصول والتسامي عند أصحاب وحدة الوجود إلا بفناء الذات الفردية في الوجود الكلي، فإن هدف المسلم إثبات ذاته لا نفيها، وذلك من خلال تمثل القيم الربانية وترجمتها في الحياة الواقعية، كما أن هذا التحقق للذات

الفردية في الإسلام لا يكون إلا في سياق الجماعة وفي خضم مواجهة الحياة ومشكلاتها. ويرى إقبال أن حالة السكر (في اصطلاح الصوفية وأهل وحدة الوجود) تتنافى مع الإسلام وقوانين الحياة وأن حالة الصحو وهي الإسلام توافق قوانين الحياة.

الوعي الصوفي والوعي النبوي

ونظرًا لانتشار مفاهيم وأفكار التصوف الإسلامي في المنطقة الهندية وبلاد فارس، ربما تأثرًا بروح التصوف في هذه المنطقة، يحرص إقبال على التمييز بين الوعي الصوفي والوعي النبوي، فبينما يسعى الصوفي لتسامي الروح كي تتطابق وتفنى في المطلق، فإن النبي وكل مسلم من بعده لا يطمح إلى نشوة الوصول إلى الفناء في المطلق، بل يتسامى إليه ليحصل على الزاد الذي يعينه على العودة مرة أخرى إلى أرض الواقع ليعمل على إعمار الحياة ومواجهة تحدياتها، لا أن يتجاهلها ويتخذ منها موقفًا سلبيًّا. ويؤكد إقبال هذا الفارق بقوله: «فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود؛ وحتى حين يرجع، فإن رجعته لا تعني الكثير بالنسبة للبشر». أما رجعة النبي (ورجعة المسلم) فهي رجعة مبدعة... «إذ يعود النبي ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالمًا جديدًا من المثل العليا».

وتذكرنا هذه الرؤية بفلسفة الأمل للفيلسوف أرنست بلوخ حيث الجهاد في سبيل المقصد أو الأمل أعظم لذةً من بلوغه، كما أن العشق الحقيقي هو عشق الأمل وعشق المثل الأعلى الذي لا يصل الإنسان إليه ولكنه يظل يسعى إليه أبدًا، وهذا هو الدافع الدائم للتطور والإبداع الإنساني.

التوتر الإنساني الخلاق

ويؤكد إحميدة النيفر على فكرة محمد إقبال حول الحقيقة المكنونة في القرآن الكريم، والتي تتكشف جوانبها ودلالاتها مع العصور وفقًا لارتفاع السقف المعرفي

للأمم وامتدادها الثقافي، ويستنتج من ذلك أن النص ثابت وأفهام الناس هي التي تتغير، وهكذا يكون النص متبوعًا، ولكن فهمه تابع للوعي الجمعي.

ويرى إقبال أن دوام تحقق الذات أو الشخصية مرتبط باستمرار الإنسان في حال من التوتر الخلاق، فإن زالت هذه الحال أعقبتها حال من الاسترخاء مضرة بالذات، وبتحققها وبنموها وتطورها وارتفاع درجة تجلي المطلق من خلالها، فإن أول فرض على الإنسان أن يعمل على دوام هذه الحال من التوتر والحيلولة دون الاسترخاء وكل ما يمكننا من إدامة التوتر يمكننا من الخلود. وهي فلسفة رائعة للإبداع الخلاق الدائم ولكنها على العكس من بعض الفلسفات المادية في فهم مسألة «التقدم» تتميز بأنها لا تجعل من التقدم أو ثمار التقدم غاية في حد ذاته بل مجرد خطوة على طريق لا ينتهي، فالكمال مثال بعيد يسعى الإنسان والجماعة نحوه ويجسدونه بدرجات متصاعدة ولكنهم لا يصلون للكمال المطلق أبدًا، وهذا هو الضمان لاستمرار حال التوتر الخلاق واستمرار الرقي والتقدم الإنساني بنفس الحماس ودون نهاية، وهكذا تتفادى الرؤية الإسلامية الأصنام الحديثة من الأيديولوجيات والإمبراطوريات والقادة من أنصاف الآلهة.

ختامية النبوة: مولد العقل الاستدلالي

ويرى إقبال أن الإنسانية عرفت في تاريخها طورين عظيمين: طور اعتمدت فيه على قواها الروحية ممثلة في الوحي، وطور نسخ ما سبقه وتميز باعتماده على القوى العقلية المنظمة، ويَعتبر إقبال أن موقع نبي الإسلام هو همزة الوصل بين الطورين... ويذهب إلى أن مولد رسالة الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي، وذلك بتأكيده على إثبات وسائل معرفية أخرى إلى جانب العقل ودعوة الثقافة الإسلامية إلى التجربة والملاحظة.

وهنا يظهر مفهوم إقبال عن «ختامية النبوة» بقوله في كتابه «تجديد الفكر الديني» (ص ١٤٤): «إن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق استحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى

الأبد على زمام يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو». ويضرب إقبال أمثلة مختلفة لفكرة انتهاء النبوة بمولد العقل الاستدلالي كإبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدة القرآن للعقل والتجربة وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية على اختلافها. «القرآن يصرح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ، وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين».

تعني نظرية النور المحمدي أمرين: الأول محمود حيث يصب في اتجاه التفاهم بين أصحاب العقائد والديانات السابقة على الإسلام، فالنور المحمدي قد انتقل من نبي لآخر يحمل ذات الجوهر الرباني مع اختلاف التفاصيل. أما الأمر الثاني الذي استنتجه بعض ذوي الميول الصوفية الإشراقية من المسلمين بعد الرسالة فهو أنه على الرغم من أن محمدًا هو آخر الأنبياء فإن النور المحمدي مستمر في صورة نفحات إلهية لمن وهبهم الله قدرات خاصة من المتصوفة أصحاب الإشراقات، وهو الأمر الذي فتح الباب واسعًا أمام الضمور المتزايد لمنهج التفكير الاستدلالي الذي يقوم على المنطق العقلي وعلى احترام مشاهدات الواقع والذي هو المميز الأساسي للإسلام.

ويرى إقبال أن قيمة إدراك هذا الخلل في الفهم أنه يجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلًا خارقًا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر، ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكلوجية تحول دون نمو هذا السلطان. وتتوافق هذه الرؤية مع ما يذهب إليه زكي نجيب محمود من أن وسطية حضارات الشرق وأديانه تصل إلى ذروتها في النمط الثقافي العربي (الإسلامي) الذي «استطاع أن يدمج الطرفين [المعرفيين] في كيان ثقافي واحد، وربما كان هذا التوحد في الثقافة العربية خافيًا بعض الخفاء قبل نزول الإسلام، لكن عندما نزل الإسلام حدث شيء ثقافي واضح ومهم جدًّا، وهو بروز دور العقل... [وتجسد ذلك في ظهور] علماء لغة، علماء فقه، ضوء، فلك، كيمياء، وهكذا. فهذا نوع جديد كل الجدة وقائم على محور واضح المعالم وهو محور العقل».

ومما يلفت النظر قوة الحسم ووضوحه في انتصار إقبال للمنهج الاستدلالي العقلي في هذا الوقت المبكر، مخالفًا بذلك حالة السيولة والميوعة الفكرية وعدم الحسم والإبقاء على الفكرة ونقيضها في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر مما ينتج الازدواجية بين المنهج الاستدلالي العقلي وبين النزوع لتهويمات الخرافة، ولكن إقبال حسم الرؤية مبكرًا بوضوح كرد فعل لما عاينه وعاناه من الآثار السلبية لتغلغل روح الإلهام والعرفان والإشراق للدرجة التي أدخلت مناخ الفكر الإسلامي في الهند آنذاك إلى الانزلاق نحو هاوية الوهم والوعي الخرافي غير الواقعي، وهو ما انتشر في المجتمعات الإسلامية المعاصرة في صور تفسير الأحلام ونظريات نهاية العالم...إلخ، وربما، لهذا السبب، تكتسب إعادة قراءة إقبال وفكره وتفهم المناخ الذي نشأ فيه هذا الفكر أهميتها المعاصرة.

مفهوم إقبال للقدر

التفت إقبال إلى شيوع تصور حتمي يتخذ صورة القدر الذي يمتنع معه أي تصور للذات الإنسانية الفاعلة المسئولة، ويلاحظ الباحث حسين عمر حمادة أن «إقبال» اعتبر أن «القدر هو الزمن، وهو مفهوم غالبًا ما تم تأويله على وجه الخطأ سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه. فالقدر عند إقبال ليس شيئًا آخر غير الزمن منظورًا إليه فيما قبل انكشاف إمكانياته المتعددة، وإن قدر شيء ما ليس قضاءً ثابتًا متحجرًا يفعل فعله من الخارج، بل هو المدى الداخلي لشيء ما ومجمل إمكانياته القابلة للتحقق، وإذا ما كان الزمن شيئًا واقعيًا فإن كل لحظة من لحظات الحياة الواقعية ستكون أصيلة ـ إذن ـ وتتمخض عما هو جديد حقًا وغير متوقع سلفًا. وفي القرآن يرد ما معناه أنّ الله له في خلقه في كل يوم شأن جديد. فالوجود داخل الزمن الواقعي يعني إعادة خلق الزمن في كل لحظة، وأن يكون المبدع حرًا حرية مطلقة وأصيلًا في خلقه. إن الكون في مجمله عبارة عن حركة إبداع متحررة من كل القيود».

لم ير إقبال في فكرة «القدر» خصمًا على الذات، كما رأى نيتشه، الذي دعا إلى نفي الإله كشرط لتحقيق الذات العليا للإنسان. وعندما ذكر الفيلسوف الألماني شبنجلر

في كتابه «تدهور الغرب» أن فكرة الاستسلام للغيب والقدر تشل المسلمين، تصدى له إقبال في عمق، مؤكدًا أن هنالك طريقين لجعل هذا العالم ملكًا لنا: الطريق الأول عقلي، فهو ينطوي على فهم العالم كنظام رتيب يقوم على السبب والنتيجة، وأما الطريق الإرادي فيقوم على الإيمان بحتمية العمل من أجل تطوير الحياة والتأثير في ذلك النظام الرتيب للأشياء. وذكر إقبال أن ذينك المعنيين قد تضمنهما القرآن الكريم عندما قرر وجود أنساق للكون والطبيعة، ودعا في ذات الوقت إلى العمل الجاد من أجل استعمار الأرض، وتطوير مواردها، وربط الإيمان بعمل الصالحات التي تشمل كل عمل صالح لخير الإنسان ورفاهيته، وأكد أنه كلما ترقى الإنسان في الإيمان كلما أثبت ذاته ورقى قدراته وفعالياته. ولكن من المهم جدًّا أن يدرك الإنسان أن لترقيته حدودًا يقف ويتناهى عندها، وأن الإنسان لا يمكن أن يشتبك أبدًا أو يتحد بالإله!

التعدد والتنوع والكثرة في إطار الواحد:
الإسلام والثقافات الوطنية واللغات الوطنية

ينتصر إقبال دائمًا للتعدد وللكثرة في الحياة في إطار الواحد، وهذا هو فهمه للإسلام الصحيح، ويرفض الإصرار على صيغة واحدة للحياة. وهنا، فهو يرى في تعدد اللغات والثقافات للشعوب الإسلامية مصدر ثراء وتنوع يضيف إليها ولا ينتقص منها. كما أنه يؤدي ـ عمليًا ـ للوصول بإيمان المسلمين في بقاع الأرض لدرجات عظيمة من العمق الإيماني نتيجة إدراك جوهر الدين بلغاتهم المحلية التي يفقهون دخائلها.

لقد وفق المسلم دائمًا بين منظوره الديني وبين مبادئ الثقافة التي استقاها من الأمم المحيطة. ويحرص إقبال على إبراز ما لاحظه بعض المستشرقين المحايدين مثل هورتن الذي اعتبر ظهور ما لا يقل عن مائة فرقة إسلامية ما بين سنة ٨٠٠ وسنة ١١٠٠ دليلًا قاطعًا على مرونة التفكير الإسلامي، كما يدل على ما بذله مفكرونا الأوائل من نشاط موصول. وقول هورتن: إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث إنها تكاد لا تعرف الحدود وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة،

فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص. ويقتطف من هرجرونيه قوله: عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية، نجد أن الفقهاء في كل جيل يجرح بعضهم بعضًا في أبسط الأمور. ويعلق إقبال على ذلك، مؤكدًا على أن الفهم الإسلامي الصحيح يهتم بالخصوصية الثقافية واللغوية، وبخصوصية التاريخ والواقع، وأنه من المرونة بحيث يطوع ذاته معها ولا يتجمد عند صيغة ثابتة تفرض على كل الشعوب، وإلا لكان قد فقد صفته العالمية التي تعني احترام الخصوصيات ـ وهذا تطبيق آخر مبدع للجدل بين السماوي والأرضي عند إقبال.

الفصل الخامس

مالك بن نبي من حضارة الكم والأشياء إلى حضارة الإنسان والقيم

د. إبراهيم رضا[1]

غَنِّ يا أخي الزارع لكي تهدي بصوتك هذه الخطوات التي جاءت في عتمة الفجر نحو الخط الذي يأتي من بعيد.

وليدوِّ غناؤك البهيج كما دوّى من قبل غناء الأنبياء، في فجر آخر، في الساعات التي ولدت فيها الحضارات.

وليملأ غناؤك أسماع الدنيا أعنف وأقوى من هذه الجوقات الصاخبة التي قامت هنالك.

(مقطع من أنشودة رمزية قدم بها مالك بن نبي كتابه «شروط النهضة»).

يتميز المشروع الفكري لمالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) بتعدد النواحي التي اهتم بها. غير أن المتفحص لها بعمق يجد أنها جميعها تندرج ضمن ما سماه بنفسه «مشكلات الحضارة». فكانت بحوثه ذات أهمية بالغة في كشف عناصر الحضارة وسنة تركيبها، كما حاول أن يحدد أبعاد المشكلات الإنسانية في إطارها الحضاري الواسع، ويحدد العناصر الأساسية في الإصلاح من خلال رؤية إيمانية عميقة تنطلق

(١) أستاذ الفكر الإسلامي ومناهجه بكلية الآداب، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

لديه من مبدأ التوحيد الشامل الذي هو لب الإسلام وجوهره، مع ما يقتضيه ذلك من تناسق وبُعد عن التناقض؛ وهكذا انعكست ظلال عقيدة التوحيد على كل تحليلات هذا المفكر وتصوراته لمشكلات الإنسان والمجتمع والحياة.

ويشهد كل مطلع على كتابات هذا المفكر بأنها، في تمثلها للثقافة الإسلامية والعالمية في أبعادهما الإنسانية، قد قدمت تصورات وحلولًا لم يصل إليها لا مفكرو التيار الإسلامي الحركي ولا مثقفو التيار القومي أو الليبرالي أو الماركسي آنذاك، فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق جمع بين دقة المنهج وقوة البرهان ووضوح الأفكار وشمولية التناول. فمن خلال المقال الواحد تجده يحشد مجموعة من الأفكار والنظريات التي تلتقي كلها لإبراز مراده رغم أنها في الأصل تنتمي لحقول معرفية مختلفة ومتباينة.

ويؤكد ابن نبي في أكثر من موضع في كتاباته أن الذي يهمه ليس معرفة المجتمع الإسلامي كأرقام متراكمة، أو أشكال من العادات والأوصاف، بل الذي يهمه بالدرجة الأولى هو ذلك التفاعل الإنساني الذي يحدث داخل المجتمع في مختلف أطواره الحضارية، والذي يستمد أسسه من مرجعية الأمة الدينية ومن قيمها الروحية التي حركت المجتمع في ميلاده الأول. فعنده أن النظرة في تاريخ الإنسانية منذ بداية التاريخ إلى العصر الحديث تؤكد أن الإنسان إذا تحرك تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ. فنرى المجتمع حينًا يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة وأحيانًا نراه ساكنًا لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، تبعًا لما يسميه «فعالية الإنسان في التاريخ»[1] فالإنسان هو العنصر الوحيد الذي يمتلك إرادة تعمير الأرض وتسخير الوقت، وبهذا فهو المتحكم والموجه لمسيرة الحضارة كلها. و«لا يتاح لحضارة في بدئها رأسمال، إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك والتراب الذي يمده بقوته الزهيد، حتى يصل إلى هدفه، والوقت اللازم لوصوله. وكل ما عدا ذلك

---

(١) مالك بن نبي: «تأملات»، إصدار ندوة مالك بن نبي، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، (١٩٧٩)، مقال: «الفاعلية» ص ١٢١ ـ ١٣٤.

من قصور شامخات ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات لا من العناصر الأولية»[1].

لذا، فإن السعي لتشييد «الإنسان» تربويًّا وثقافيًّا، وبث «الفعالية الحضارية» في كيانه، يمثل اللبنة الأولى والرئيسة التي ينبني عليها المشروع الحضاري كله عند مالك ابن نبي؛ فبناء الإنسان في نظره أسبق من كل «تشييد مادي في المشوار الحضاري». وهذا يتطلب في نظره دراسة أهم القوانين والسنن التي تتحكم في حركة الإنسان وفعاليته في التاريخ تأسيسًا للحضارات، وبناءً لها أو انحطاطًا بها. وفي هذا المجال، نجده يدعو إلى استيعاب أكثر ما يمكن من نتائج العلوم الإنسانية والتطبيقية قصد توظيفها لصياغة القوانين والمعادلات التي يعتقد أنها توجه الحضارات وتتحكم في دورتها الخالدة من الميلاد إلى الأفول.

ولا يستثني ابن نبي من هذه الناحية حضارة معينة عن غيرها من الحضارات الإنسانية، لأن هذه القوانين والمعادلات الاجتماعية والنفسية تمثل في نظره قوانين إنسانية عامة وشاملة. لذا، ليس المهم عنده تنسيق الأفكار وترتيبها فحسب وإنما المهم لديه هو إبراز مدى تفاعلها ونجاحها تاريخيًّا واجتماعيًّا، ومدى قدرتها من جديد على بث الروح وخلق الرغبة في الإنجاز لدى الإنسان المعاصر قصد تحقيق أقصى ما يمكن من الرقي الحضاري.

لهذا، لم ينحدر ابن نبي ومدرسته الفكرية في منحدر السهولة ورفع الشعارات البراقة التي تشتم الاستعمار وتلصق كل آفات المسلمين وأمراضهم الحضارية بأسباب خارجية وأشباح وهمية قصد تبرئة الذات وتنزيهها عن تحمل مسئولية ما حدث ويحدث من انحطاط وتدهور، أو ما يسميه بـ«الجزر الحضاري». كما لم تعد القضية عنده مجرد الانتصار للإسلام بالحجة والكلمة، أو الدفاع عنه في وجه تهمة مفترضة، وإنما صارت القضية أن يسهم البحث في تحريك وتوجيه واقع الإنسان

---

(١) مالك بن نبي: «شروط النهضة»، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٦)، ص ٦٠، وكذلك كتابه: «تأملات»، مرجع سابق، ص ١٦٩.

المسلم المحاصر بكل أنواع التحديات الداخلية والخارجية وتوجيهه نحو النهوض والبناء.

لماذا الرؤية الإنسانية في فكر مالك بن نبي؟

ترجع أهمية رؤية مالك بن نبي لقضايا الإنسان ومشكلات الحضارة إلى عدة أسباب منها:

السبب الأول يتعلق بالإطار النظري المجرد الذي تناول من خلاله ابن نبي قضايا الإنسان؛ حيث تعامل معه ضمن ما سماه «مشكلات الحضارة». ولهذا، فإن أهم ما يميز أفكار ابن نبي من هذه الناحية هو ما يملكه من رؤية حضارية رحيبة في النظر إلى مشكلات الإنسان عامة والإنسان المسلم خاصة. حيث لم يحصرها في مشكلات جزئية: سياسية أو اقتصادية أو ثقافية محدودة، كما لم يتناولها في إطار إقليمي أو عرقي ضيق، بل حاول النظر إليها في إطار حضاري إنساني واسع وشامل. ولا شك أن لابن خلدون بالذات أثره الواضح على طريقة تعامل ابن نبي مع قضايا الإنسان والحضارة، حيث إن هذه القضايا هي التي تشكل ما يسميه ابن خلدون نفسه «ظاهرة العمران البشري» التي لا تتشكل حسب تعبيره «بسبب واحد، أو حتى بسببين أو ثلاثة، وإنما تتشكل بجملة من الأسباب التي منها ما هو ظاهر للعيان بارز ومحسوس وما هو خفي مستور لا يدركه إلا ذوو الفطنة من أصحاب العقول الراجحة والألباب المتفتحة...».

أما السبب الثاني فيتعلق بسعي مالك بن نبي لتحويل كثير من أفكار النهضة ومشاريع التغيير والإصلاح التي استفادها من قراءاته المختلفة إلى برامج وخطط فكرية عملية وقادرة على رفع مستوى فعالية الإنسان وإنجازه الحضاري قصد تجاوز الواقع المتردي الذي شكلته نفسية «القابلية للاستعمار» في البلاد العربية الإسلامية. ويرى مالك بن نبي أن مشكلة الفكر النهضوي بجميع تياراته تكمن في عدم امتلاك برامج فكرية واضحة ومحددة نظريًا، وقابلة للتنفيذ عمليًا؛ فالذي ينقص الإنسان المسلم كما يقول: «ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر

ليعمل، بل ليقول كلامًا مجردًا». ولهذا، فإن مشكلة المجتمع تعود إلى أزمته الثقافية، كما أن سلبية الثقافة تعود إلى عدم فاعليتها.

وهو يرى أن المجتمع الإسلامي هو مجتمع يفتقد للأفكار، فهو أعزل من حيث المفاهيم، لا لعدم وجود الأفكار والمفاهيم ولكن لأنه مجتمع يحارب بالأسلحة وليس بالأفكار! فالبشر في نظره يمكنهم باستخدام السنن المتعلقة بتغيير الأنفس رفع أو خفض مستوى الأفراد والمجتمعات حسب الهدف الذي يرمي إليه الإنسان الذي يقوم بهذه المهمة. وعند البحث في عوامل البناء الحضاري يجب أن نقف عند محطة «الأفكار لا الأشياء»، بمعنى البناء الحضاري وليس التشييد المادي.

ويرى ابن نبي أن كل أولئك الذين يقتصرون في وضع برامجهم التنموية على التخطيطات المتعلقة بالجانب المادي والاقتصادي المحسوس من التنمية فقط، ويغفلون الجانب النفسي الإنساني، إنما ينشدون المستحيل، ولا يمكن لمجتمع ما زال الناس فيه يجهلون ما تنطوي عليه أنفسهم من طاقات خلاقة أن يستثمر تلك الطاقات فضلا عن أن يتمكن من توجيهها لتحقيق الأهداف المستهدفة.

أما السبب الثالث فيتجلى في الدقة المنهجية العالية التي ميزت نظرة مالك بن نبي لقضايا الإنسان في علاقته بالمشكلات الحضارية التي اختارها مجالًا لكتاباته كلها، حيث تعد اجتهاداته في هذا الصدد رائدة في تأسيس علم ما يمكن تسميته بـ«الفقه الحضاري للإنسان» خاصة فقه الإنسان المسلم في عصرنا الحاضر، وهذا يشكل أهم جانب من جوانب عطاءات هذا المفكر، لأنه ينصب مباشرة على واقع الإنسان المسلم ويرصد مشكلاته المعاصرة قصد إيجاد الحلول المناسبة لها، دون أن يكتفي بمجرد ما قدمه المسلمون في تراثهم أو ما قدمته الثقافة الغربية في هذا الصدد من مناهج وعلوم وفلسفات. حيث دعا إلى ضرورة امتلاك رؤية مستقلة لمشكلاتنا تبدأ بتحرير مفاهيمنا وتنتهي بإعادة تشكيل تصوراتنا وفق رؤية إيمانية متجاوزة تبحث عن الجوهر الكامن ولا تقف عند حدود القشور المادية الظاهرة. ولهذا الغرض، نجده ينتقي أفكاره ومصطلحاته بحذر ويقظة لأنه يريد أن يشاهد أفكاره تتفتق وتنمو لتحرك

السواعد الخاملة، وتفك الإنسان، مطلق الإنسان، من كل أغلال القابلية للاستعباد والتبعية سواء لأخيه الإنسان أو لطاغوت المادة وجبروتها.

أهم المصادر والأسس التي تقوم عليها مرجعية الرؤية الإنسانية عند ابن نبي:

١ ـ أصول ترتبط بالإسلام وتراثه الحضاري الفكري.

٢ ـ أصول مستمدة من الحضارات الإنسانية الأخرى وثقافتها العالمية.

٣ ـ أصول مستمدة من العلوم التطبيقية ومن تكوينه الهندسي.

أولاً: الأصول المرجعية المرتبطة بالإسلام وحضارته

شكّلت الأسرة النواة الأولى التي تلقى فيها ابن نبي تربيته الأولى. كما حفظ ابن نبي أجزاء من القرآن الكريم في كُتَّاب مدينته «تبسة» بولاية قسنطينة في الجزائر (حسب التقسيم القديم)، فنهل من الأسرة والكُتّاب كثيرًا من القيم الدينية والروحية التي ستلازمه طيلة حياته كلها، كما يذكر ذلك في مذكراته «شاهد القرن». ثم التحق بعد ذلك بالمدارس الابتدائية، ثم الثانوية. كما كان لاتصاله ببعض رجال الإصلاح وتلاميذهم ببلده من أمثال تلاميذ ابن باديس وغيره أثره على توجهه الفكري.

غير أن قراءاته العديدة هي التي حددت توجهه الفكري بالدرجة الأولى، ووسعت آفاقه العلمية والأدبية. ويذكر ابن نبي في مذكراته كتبًا كثيرة يعتبرها مهمة في تشكيل وعيه المبكر للتأمل في قضايا الإنسان والإنسانية في أبعادها الحضارية المختلفة من أهمها كتاب «الفشل الأخلاقي للسياسة الغربية» في الشرق لمؤلفه أحمد رضا، وكتاب «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده؛ حيث قال عنهما: «إخال أن ذينك الكتابين طبعًا جيلي كله في المدرسة بطابعهما، وأنا مدين لهما بتحول فكري منذ تلك الفترة بأية حال. والواقع أن كتاب أحمد رضا الغني بوثائقه حول روائع المجتمع الإسلامي في أوج حضارته كان يعطيني معيارًا عادلًا لقياس فقره الاجتماعي الراهن الذي يبعث على الأسى. وكتاب عبده ـ وأنا أعني بهذا تمهيد مترجميه الهام حول غنى الفكر الإسلامي خلال القرون ـ كان يعطيني نقطة استناد للحكم على فقره الفكري الهائل

في الحاضر»[1]. لكن ابن نبي رغم تأثره في البداية بفكر الشيخ محمد عبده ومنهجه، إلا أنه سينقده فيما بعد بسبب تناوله للعقيدة الإسلامية بمنهج كلامي وفلسفي يهتم بتنسيق الكلمات وتحديد العبارات أكثر من اهتمامه بالبحث عن كيفية تمثل الإنسان المسلم لروح عقيدته لإحداث التغيير الحضاري المتوازن المطلوب.

كما يذكر ابن نبي لنا كتبًا أخرى لا تقل أهمية في تأثيرها عليه منها كتاب: «في ظلال الإسلام الدافئة» لمؤلفته الفرنسية الكاتبة «إيزابيل أبرهاردت» (Isabelle Eberhardt) الذي قال عنه: «كان هذا الكتاب... يكشف لي إسلامًا شعريًا ولكنه إسلام غير مبال أيضًا يبحث عن النسيان في المخدرات»[2]. وكذلك فإن كتاب «أم القرى» للكواكبي كشف له «إسلامًا كان ينتظم حقًّا للذود عن الحياض، ويسعى للنهضة، يعبر عن الوعي الذي كان يعتمل في العالم الإسلامي... أما أنه لم يكن إلا كتابًا وليد الخيال فما كنت أشك فيه، ومع ذلك لم يزدد أثره في شعوري إلا عمقا»[3].

كما يذكر لنا كتبًا أخرى عديدة قرأها تشمل جل جوانب الإبداع العربي الإسلامي في الأدب والفكر ومختلف فروع العلوم؛ غير أن أهم من ترك آثارًا واضحة على فكره يظل هو ابن خلدون، حيث نجده يشير صراحة إلى اقتباسه لبعض «المفاهيم الخلدونية» وتحليله لجوانب من «مشكلات الإنسان والحضارة» على ضوئها. وهذا الاطلاع على التراث الحضاري العربي والإسلامي والإنساني العام هو الذي جعل ابن نبي يطرح الإسلام كملهم لقيمنا وقادر على استعادة إنسانية الإنسان المبرأة من ثقل مادية حضارة الإمبراطورية (يقصد الحضارة الغربية). وهو يرى أن الإسلام لا يقدم إلى العالم ككتاب وإنما كواقع اجتماعي يسهم بشخصيته في بناء مصير الإنسانية. وهو، من هذا الجانب، يمنح الفكر الإسلامي الحديث رؤية إنسانية متزنة ومؤثرة في زمانها وشاهدة عليه.

---

(١) مالك بن نبي: «مذكرات شاهد القرن، الطفل»، ترجمة مروان القنواتي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، (١٩٦٩)، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

ثانيًا: الأصول المعرفية المستمدة من الثقافة الإنسانية عامة

مثَّل انتقال ابن نبي سنة ١٩٣٠ من بلده الجزائر، البلد المسلم المحتل بلد «القابلية للاستعمار»، إلى فرنسا، البلد المستعمر، نقلة كبيرة في حياته، وصدمة فكرية دفعته لتقصي أسباب الظواهر الإنسانية الثقافية والاجتماعية المتباينة بين البلدين، فأخذ يجري المقارنات ويتفحص الأسباب، فأحس بثقل المسئولية الملقاة على عاتق الإنسان العربي المسلم في العصر الحديث، مما دفعه للبحث عن كل السبل الممكنة لتحقيق التغيير والنهوض للبلاد العربية والإسلامية، لكن مع التركيز بشكل خاص على الواجهة الفكرية والعلمية لأنها تظل عنده الأساس الذي لا يمكن لأي مشروع تغييري أن ينطلق دونه.

وهذا ما دفعه إلى الاطلاع على مختلف فروع الثقافة الإنسانية، الأدبية والعلمية والمترجمة إلى اللغة الفرنسية بشكل خاص. ويمكن اعتبار أهم المصادر التي أغنت رؤيته «لمشكلات الإنسان والحضارة» كتابات «أرلوند توينبي» (J. A. Toynbee) حول تاريخ الحضارات الإنسانية وفلسفتها، وكتاب «تدهور الغرب» لشبنجلر، وكتاب «تاريخ الإنسانية الاجتماعي» لكلور تلمون، وكتابات كوندياك، وجون ديوي، وكسرلنج، وديكارت، وهيجل وماركس.. وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الغربيين الذين نراه في كتاباته يستحضر آراءهم برؤية تحليلية نقدية فريدة قلما نجدها في مؤلفات غيره من مفكري عصره. كما يذكر في مذكراته كذلك أنه قرأ أعمالًا كثيرة لبعض المستشرقين من أهمهم: أعمال لويس ماسنيون، وأعمال الأب زويمر، وأعمال المستشرق دوزي، وهاملتون جب، وغيرهم؛ ورد على كثير من أفكارهم بل ويخصص كتابًا سماه: «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي»، لتحليل خطاباتهم وبيان بعض خلفياتهم.

ومن الأدب الإنساني الذي اطلع عليه كذلك، وكان له أثر ما في مسيرته المعرفية التي حررته من التمحور حول الكتابات الغربية، قراءته للشاعر الهندي الكبير ربندرات طاغور، الذي فتح ضميره وفكره على الطاقات الروحية التي تختزنها آسيا. وجعلته يكتشف أن «العبقرية لا تولد على ضفاف السين أو التيمز فحسب، بل قد تولد على

ضفاف نهر الغانج أيضا... وكان إغراؤه يحررني من العبودية التي كانت ثقيلة شديدة الوطأة ـ والتي ما تزال كذلك أحيانا ـ على روح المثقفين العرب تجاه عبقرية أوروبا وثقافتها»[1].

كما تأثر ابن نبي أيضًا بالمهاتما غاندي، وبمواقفه من الاستعمار الإنجليزي على وجه الخصوص، ولعل هذا هو ما دفع ابن نبي في كتابه «فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج» إلى الإلحاح على ضرورة انفتاح المسلمين على القارة الآسيوية قصد تكوين حلف إنساني يمتد من طنجة إلى جاكرتا، يقف في وجه الدول العظمى التي يمتد من واشنطن إلى موسكو؛ وهذا ما يعرف اليوم بحركة عدم الانحياز.

كما أن زواج ابن نبي من فتاة فرنسية سنة ١٩٣١، وسميت خديجة بعد اعتناقها للإسلام، جعله يتعرف أكثر على بعض المميزات التي يتسم بها الإنسان في البيت الأوروبي، حيث دقة التنظيم، والحفاظ على النظافة، والعناية بترتيب الأمور. كل هذه الأمور جعلته يحس بالفارق بين طبيعة الإنسان والأسرة الفرنسية والإنسان والأسرة في البلاد الإسلامية؛ حيث جعل منه ذلك ـ كما قال ـ أشد الناس نفورًا لكل ما يسيء لذوق الجمال، كما يفسر ثورته على بعض مظاهر التخلف في المجتمعات العربية؛ غير أن ابن نبي يؤكد أن الاستعدادات التي دفعته إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسه، لم يكتسبها، وأن وجوده بفرنسا ومعايشته لزوجته إنما طورا لديه تلك الاستعدادات الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة[2]. وهو يذكر لنا كتبًا ومجلات وجرائد غربية كثيرة أخرى قرأها تشمل جل جوانب المعرفة الغربية؛ مما جعل قراءاته العميقة هذه سببًا في اكتشاف بعض دوافع المعرفة الغربية الخفية وبواعثها وبعض سلبياتها، وهو ما حرره من نفوذها، فأخذ يبحث عن البديل الذي من شأنه أن يخرج الإنسانية من نفق الرؤية المادية النفعية التي تقودها إليها المدنية الغربية عن طريق لهيب الاستعمار.

---

(١) مالك بن نبي: «مذكرات شاهد القرن، الطالب»، ترجمة بقلم المؤلف، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، (١٩٧٠)، ص ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

ثالثًا: الأصول المعرفية المنحدرة من العلوم التطبيقية والهندسية

١ ـ ابن نبي يكتشف معبد الحضارة الآلية التقنية

مثَّل دخول ابن نبي لمعهد الهندسة الكهربائية نقلة نوعية في توجهه الفكري ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع؛ فالمقررات التي تدرس في هذا المعهد تتطلب من الطالب أن يكون ملمًّا بمجموعة من العلوم كالرياضيات والهندسة والفيزياء وغيرها مما جعل ابن نبي، حتى قبل دخوله للمعهد، ينكب على قراءة كثير من الكتب العلمية، خاصة سلسلة «الأب مورو» التي كانت تصدر تحت عنوان «لتفهم». ويصف تلك المرحلة من دراسته فيقول: «وانطلقت... يحركني إيمان الوارد على دين جديد فكانت هذه الفترة الدراسية، بالنسبة لي،... مرحلة غيرت جذريًّا اتجاهي الفكري، إذ إنها أسكنت في نفسي شيطان العلوم، ولم يكن الأب مورو قد فتح أمامي باب مدرسة معينة، بل فتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى القياس الدقيق للكم والكيف ويتسم فيه الفرد، أول ما يتسم، بميزات الضبط والملاحظة»[١].

وانتابه في هذه المرحلة شعور الوارد على دين جديد يقوم بطقوسه في معبد الحضارة الآلية التقنية. كما زادت زياراته المتكررة لبعض المتاحف الصناعية في فرنسا من هذا الشعور لديه؛ فلم يعد المتحف له مجرد مكان جمعت فيه غرائب وعجائب ما أنتجه الإنسان من فن وصناعة، ولكن أصبح المستودع المقدس الذي أودعت فيه هذه الحضارة أعلى ما أنتجته عبقريتها العلمية والتكنولوجية كشهادات أمام التاريخ على مراحلها المختلفة[٢]. وهذا الشعور سيتحول لدى ابن نبي فيما بعد إلى دعوة للاستفادة من الجانب التقني الصناعي لتجديد البناء الحضاري للأمة الإسلامية، لكن من دون أن يؤدي ذلك إلى السقوط في الرؤية المادية الغربية التي جعلت كل شيء يخضع لمقياس الوزن والكم، على حساب الجانبين الخلقي والديني الضروريين لتوازن حركة الإنسان والحضارة. وبهذا أصبحت المعادلة عنده تكمن في البحث عن طريق بكر جديد للاستفادة من التقنية لتأكيد الذات وتحقيق

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

تحررها من الاستعمار وقرينته الشمطاء «القابلية للاستعمار»؛ وليس لخلق مزيد من التبعية والذوبان في الآخر.

تخرج ابن نبي سنة ١٩٣٥ مهندسًا كهربائيًا؛ لكنه بدل أن يتوجه إلى هندسة الأشياء والكهرباء، فضل أن يتوجه إلى هندسة الأفكار وتوجيهها لحل مشكلات الحضارة التي تحاصر الإنسان المعاصر عامة والمسلم بشكل خاص. فقد أحس بأن الإنسان المسلم في حاجة إلى من يقوم «بكهربة أفكاره وهندسة ثقافته» أكثر من حاجته لمن يهندس له أشياءه وسلعه. فظهرت أفكاره وكأنها بناء هندسي منظم ومنسق تتسم بارتباطها الشديد بواقع الأمة.

ومن المصطلحات التي استخدمها ابن نبي كثيرًا في كتاباته، ولها علاقة بتكوينه الهندسي، مصطلح «الفاعلية» الذي يستعمل في الأصل في ميدان الهندسة الميكانيكية. وكذلك مصطلح «ذهاني السهولة والاستحالة» (Deux Psychoses)[1]، و«مرآة الكف»[2]، وغيرها من المصطلحات.

وكذلك وضعه لبعض المعادلات الرياضية التي لها علاقة بالمجال الإنساني مثل:

الحضارة = (الإنسان + التراب + الزمن) × العقيدة الدينية.

الإنسان ـ العقيدة الدينية = تحكم الغرائز والشهوات.

مجموع المنتجات الحضارية = مجموع الإنسان + مجموع التراب + مجموع الزمن.

---

(١) يقصد مالك بن نبي بهذين المصطلحين: «ذهان الشيء السهل» أي الشيء الذي لا يستدعي بذل أي مجهود، والذي يدفع إلى الكسل، و«ذهان الشيء المستحيل» الذي يجعلنا نحكم مسبقا من أول وهلة بأن النشاط فوق مستوى وسائلنا، مما يفضي بنا على هذا المنوال إلى الشلل التام. راجع كتابه: «آفاق جزائرية: للحضارة ـ للثقافة ـ للمفهومية»، دار الفكر، بيروت، (١٩٧١)، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) وظف مالك بن نبي مصطلح «مرآة الكف» أثناء تحليله لأساليب الدول الاستعمارية في إدارة وتوجيه الصراع الفكري في البلاد العربية والإسلامية. انظر مثلًا شرحه بتفصيل لهذا المصطلح في كتابه: «الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة»، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، (١٩٧٩)، ص ٥٠.

المبدأ الأخلاقي + الذوق الجمالي = وجهة الحضارة.

توجيه الثقافة + توجيه العمل + توجيه رأس المال = توجيه الإنسان.

والمتأمل في هذه المعادلات يرى أنها على الرغم مما توحي به من الصرامة والدقة التي تطبع عادة علوم الرياضيات، إلا أنها في حقيقتها تتضمن دائمًا الجوانب التي تَبرز فيها إرادة الإنسان وجوهره وقدرته على التجاوز؛ مثل عامل التدين وعامل الأخلاق وعامل الذوق...إلخ. ولهذا، فإن معادلته وإن كانت تتبدى في شكل معادلات رياضية، إلا أنها بعيدة عن طبيعة معادلات أصحاب الرؤية المادية الواحدية المادية التي لا تأخذ في الاعتبار غير العوامل القابلة للتقييم الحسي المادي مثل الوزن والكم، ومقدار الاستهلاك.

٢ ـ الحضارة: ملحمة الإنسانية المشتركة منذ آدم إلى آخر وريث له

ينبني مفهوم الحضارة عند ابن نبي على اعتقاده الراسخ بأن «مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها.. وما الحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له»[١].

وبهذا ينطلق مالك بن نبي من حقيقة مفادها أن تاريخ الإنسانية الحضاري تاريخ واحد مشترك، وأن الإنسانية بأجناسها وأعراقها المختلفة المنتسبة كلها لأب واحد هبط على الأرض من عالم فوقي متجاوز، ويحمل لا شك في جوهره الإنساني بعض سمات ذلك العالم المتعالية والمفارقة للمادة. واعتبار الحضارة ملحمة إنسانية يعني أن الإنسانية كلها قد ساهمت في إثرائها، ولهذا لا يحق لأي كيان بشري أن يدعي لنفسه التميز أو التفوق على الآخرين أو أن يسعى لاستغلالهم وفرض ثقافته ونهمه المادي والعنصري عليهم. وبهذا أعطى مالك بن نبي بعدًا إنسانيًّا وعادلًا لمسيرة

(١) «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص ١٩، ٢٠.

التاريخ والحضارة، وكأنه بهذا يَرُد على دعاة المركزية الغربية الذين لا يرون بين تاريخ اليونان والغرب الحالي ـ بشأن هذه المركزية ـ إلا الفراغ، فيقدمون التاريخ والحضارة على أنهما «يبدءان من أثينا ويمران على روما ثم يختفيان، فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء (الإنسان المنطلق من هذه المركزية) الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ»[١].

ويحرص مالك بن نبي على تأكيد هذا التوجه الإنساني الذي يتبناه في تعريفه للحضارة بأنها: «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له»[٢]، حيث نستخلص من هذا التعريف أن الحضارة يمكن أن تتحقق في أي مجال إنساني تتكون لديه هذه الشروط الرئيسية الثلاثة التي هي:

١ ـ الشروط الأخلاقية المعنوية التي تُكوِّن للإنسان ما يسميه ابن نبي بـ«الإرادة الحضارية».

٢ ـ الشروط المادية التي تكون «الإمكان الحضاري».

٣ ـ الضمانات الاجتماعية التي يوفرها المجتمع لكل فرد من أفراده أو ما يمكن تسميته بالنسيج الإنساني التراحمي التضامني.

الجانب الأول: الشروط الأخلاقية المعنوية (الإرادة الحضارية)

ويتعلق هذا الجانب بالشروط الأخلاقية المعنوية التي تكون الإرادة الجازمة التي متى سكنت الإنسان واستكمل شروطها ولوازمها الضرورية، استطاع أن يحقق كل المعجزات الممكنة. وهذه الشروط تخلقها «الفكرة الدينية» التي هي في نظره الأساس والبداية لكل مشوار حضاري، إذ هي التي تبعث الإرادة نحو التحضر في

---

(١) مالك بن نبي: «في مهب المعركة، إرهاصات الثورة»، الطبعة الثالثة، دار الفكر، دمشق، (١٩٨١)، ص ١٦١.

(٢) مالك بن نبي: «آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية»، دار الفكر، بيروت، (١٩٧١)، ص ٣٨.

النفوس، كما أنها تمثل السياج الذي يضمن للحضارة أن تسير في اتجاهها الصحيح والمتوازن لخدمة الإنسان وتحقيق التماسك الاجتماعي والأخلاقي الضروريين، كما أنها تعمل على توجيه كل طاقات الأمة نحو وجهة واحدة لتحقيق هدفها الموحد في التحرر والنهوض. وبهذا، فإن الحضارة ـ في نظر مالك بن نبي ـ لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعةً ومنهاجًا، أو هي ـ على الأقل ـ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، أو بعيدًا عن عصره، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها[١].

لهذا، نجده في مختلف كتاباته يقف كثيرًا لتتبع كل تلك الآثار الإيجابية، المعنوية والمادية، التي خلفتها الفكرة الإسلامية في البيئة التي ظهرت فيها لأول مرة، حيث خلقت إنسانًا جديدًا صانع الحضارة المتمثل في ذلك الجيل الرباني الفريد من الصحابة الذين قادوا العالم في ظروف صعبة وفي فترة وجيزة من الزمن وحملوا لواء العقيدة الإسلامية لترتفع بها رايات الحق والهدى، وينتشر بها العلم، ويعم النور... فتمكنوا من بناء حضارة ربانية فريدة على امتداد التاريخ البشري.

وهذه الإرادة لا يمكن خلقها وبعثها في الأمة بمجرد استيراد الأفكار وتكديس البرامج والسلع، بل يتحقق ذلك فقط ببعث نفس الفكرة الدينية التي شكلت المنطلق الأول الذي حرك الأمة نحو التحضر، ووحد شتاتها بعد التمزق والتفرق؛ فهي بمثابة فصيلة الدم التي تختص بها الأمة ولا تستطيع العيش بغيرها من الفصائل. أما أمة الأفراد الذين تنتمي إرادتهم الاجتماعية إلى أمة أخرى، فإنها لا تنسجم ما دام هؤلاء لا يحملون الوفاء إلا لمجتمع آخر ولروح أمة أخرى، ولا ينحازون إلى قاعدة معادلة اجتماعية لأمتهم.

ويقدم مالك بن نبي مثالًا عن هذا من تجربة إندونيسيا مع الاقتصادي الدكتور شاخت الذي كان ـ في نظره ـ أجدر من يضع مخططًا اقتصاديًا من الناحية العلمية

---

(١) «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص٥١.

البحتة لإندونيسيا مثل الذي وضعه لبلاده ألمانيا قبيل الحرب، ولكنه خطط لإندونيسيا فوضع خطته على قاعدة معادلة اجتماعية أجنبية عن الشعب الإندونيسي، فما كان لمخططه أن ينجح لأنه فقد منذ لحظته الأولى شرطًا أساسيًّا لم تنتبه إليه القيادة السياسية في إندونيسيا أو غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى التي سقطت في نفس الخطأ، وهو أن الإرادة الحضارية عمومًا لا يمكن أن نخلقها عن طريق تطبيق برامج بعيدة عن عقيدة الأمة أو مخالفة لمبادئها الدينية ومُثلها الخاصة بها[1].

لهذا، نجد ابن نبي في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد» بالذات، يحاول أن يتجاوز الحدود المادية المرتبطة بالوزن والكم والأرقام التي تقوم عليها عادةً الأبحاث الاقتصادية، لينظر بدل ذلك إلى النواحي النفسية والاجتماعية والمعنوية التي تصدر عنها التنمية الاقتصادية، لأن هذه الجوانب في نظره متى تحركت عن طريق «الإرادة المشتركة» نحو هدف واحد منشود، استطاعت أن تتحكم في كل الجوانب الأخرى المتعلقة بالنواحي المادية للحضارة. واستطاعت بذلك أن تدفع الأمة بكاملها إلى إبداع البدائل الحضارية المناسبة، والكفيلة بتقدمها وازدهارها الحضاريين، «فالعالم الإسلامي متى تكونت لديه إرادة واضحة للتخلص من التخلف سيجد، أولًا في المجال النظري، أن اختياره ليس محدودًا بالرأسمالية ولا بالماركسية، وأنه بالتالي يستطيع تعويض الاستثمار المالي المفقود لديه بالاستثمار الاجتماعي... فالمجتمع العصامي الذي يقلع بمجهوده الخاص سيدرك أن القصور الذي يفرضه التخلف في المجال الاقتصادي إنما هو نتيجة لتصوره الأشياء لا لطبيعة للأشياء ذاتها، وسوف يرى طاقاته الذاتية قادرة على تغيير كل الظروف في جو يسوده الإخاء والطمأنينة»[2].

وبهذا، فإن التخلف الذي تعيشه كثير من البلاد في أنحاء العالم الإسلامي الحديث ليس ـ في نظر ابن نبي ـ تخلفًا «ماديًّا» بقدر ما هو تخلف في البرامج الفكرية

---

(١) مالك بن نبي: «المسلم في عالم الاقتصاد»، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، (٢٠٠٠)، ص ٨، ٩.
وقد خصص ابن نبي للقيم الأخلاقية والروحية الموجهة لإرادة المجتمع والمتحكمة في مسيرته الحضارية عدة فصول من كتابه: «ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية»، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الثانية، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الإنشاء للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، (١٩٧٤)، من: ص ٢٥ إلى آخر الكتاب.

(٢) «المسلم في عالم الاقتصاد»، مرجع سابق، ص ٨٣.

والتخطيطات التربوية التي تنقصها «الفعالية» وتفتقر إلى المنطق العملي المناسب لخلق تلك الإرادة الجازمة نحو التحضر، «فالإرادة تكتشف الإمكان، وهذا القانون في المجال الاقتصادي هو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١)، وهو ما نعبر عنه في المجال الاجتماعي بقولنا: إن الإرادة الحضارية تصنع الإمكان الحضاري»[١].

الجانب الثاني: «فعالية الإنسان» تخلق الشروط المادية أو «الإمكان الحضاري»

الشروط المادية هي التي تُكَون ما يسميه مالك بن نبي «الإمكان الحضاري» ويقصد به ذلك الجانب المتعلق بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا الجانب لا يقوم إلا على أساس الجانب المعنوي السابق.

ويقدم ابن نبي نموذجين إنسانيين لهذا: أولهما يستمده من تجربة الحضارة الإسلامية في انطلاقتها الأولى تحت قيادة وتوجيهات الرسول صلى الله عليه وسلم التي انطلقت كما يقول: من نقطة الصفر، من حيث الإمكان «المادي»، حيث لم يكن لديها شيء للاضطلاع بمهماتها الجسيمة، في المجال الاجتماعي والسياسي والعسكري على حد سواء. ولكننا نراها تقوم بهذه المهمات... منذ اللحظة الأولى، وبالإمكان البسيط الذي بيدها في تلك اللحظة... وإذا بها تنفذ كل خططها في كل المجالات، كأنها «معامل ضرب» (coefficient) تدخل في فعالية وسائلها البسيطة، فجعلها كافية لإنجاز المهمات من ناحية وجعلها تكتمل في آن واحد من ناحية أخرى[٢].

وأما النموذج الثاني فيستمده ابن نبي من النموذج الألماني الحديث: حيث نرى دولة محطمة مثل ألمانيا تعيد بناء ذاتها من نقطة الصفر، أي بلا إمكان يعد بالنسبة لما أنجز فعلًا، وهنا أيضًا نرى تدخل معامل مضاعف للإمكان [الذي هو] الإرادة الحضارية بالذات (يقصد ذلك التطور المذهل الذي شهدته ألمانيا بعد خروجها من الحرب العالمية الثانية محطمة في كل الميادين) بحيث لو فقد في نشاط مجتمع

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

نراه وكأنما تجمدت وسائله مهما كان كمها، وكأنها تعطل إمكانه مهما كان حجمه المادي. «فالعلاقة النسبية بين «الإمكان الحضاري» و«الإرادة الحضارية» علاقة سببية تضع «الإرادة» في رتبة السبب بالنسبة للإمكان»[1].

لهذا، لا بد للأمة الإسلامية إذا كانت فعلًا تنشد تجديد بناء حضارتها أن تستثمر كل القدرات الخاملة المتوفرة لديها. فالاستثمار على المستوى الاجتماعي مثلًا ينبغي أن يقوم عند ابن نبي على مسلمتين أساسيتين:

١ ـ توفير القوت لكل فم.

٢ ـ توفير العمل لكل ساعد.

وعليه، فإن القضية لا تقتصر على تشغيل جزء من السواعد بل ينبغي تشغيل السواعد كلها التي تمثل الرصيد الحقيقي للوطن بأجمعه في لحظة الصفر من إقلاعه. وبهذا الثمن فقط نستطيع دفع عجلة التنمية في الوطن. والمسلمة الأولى «القوت لكل فم» تفرض منذ اللحظة الأولى شروطًا على الثانية لتطبيقها، إذ نحن لن نستطيع تشغيل السواعد كلها إذا لم نأخذ على عاتقنا إطعام الأفواه جميعها. هكذا يتبين الربط العضوي بين اقتصاد القوت واقتصاد التنمية[2].

وتحقيق هاتين المسلمتين الضروريتين لانطلاق المجتمع نحو البناء المنشود يتطلب كذلك استيعاب القدرات العلمية «الفهمية» الكفيلة بذلك؛ فالأراضي الإسلامية الشاسعة، والكثافة السكانية العالية بين المسلمين، كلها تتحول إلى أعباء ثقيلة إذا لم تكن هناك «إرادة جازمة» و«فعالية إنسانية» يوجههما التخطيط العلمي لتحويل «الأعباء» إلى إمكانيات حضارية قابلة للتسخير والتوجيه لأجل الصالح العام.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢) مالك بن نبي: «بين الرشاد والتيه»، الطبعة الأولى، إصدار ندوة مالك بن نبي، ودار الفكر، دمشق، (١٩٧٨)، ص١٦٣، ١٦٤. راجع أيضًا: «المسلم في عالم الاقتصاد»، مرجع سابق، ص ٧٩ ـ ٨٤.

الجانب الثالث: الضمانات الاجتماعية

ويمكن تسميتها «النسيج الإنساني والاجتماعي» للحضارة، ذلك النسيج الذي يمد الفرد بمقومات وجوده الحضاري. «فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه. وإذا ما رَكن الفرد لقدرته وحدها، وإرادته وحدها، فإن هذا الفرد المنعزل والمنقطع عن كل اتصال بجماعته يصبح مجرد قلة ضعيفة رغم كل وسائل التزيين الأدبي»(١).

فالقيمة الحقيقية لأية حضارة عند ابن نبي ـ ليست فيما تبدعه هذه الحضارة من المنجزات المادية والمكتشفات التقنية، بل ما توفره هذه الحضارة للإنسان من أشكال الضمانات المعنوية والمادية، حتى يشعر كل فرد من أفراده بكرامته وإنسانيته. «فالمدرسة والعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن، في جميع صوره، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالًا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه»(٢).

والحديث عن الضمانات الاجتماعية التي يلزم توفيرها للإنسان يعني ـ كذلك ـ رفض كل أشكال التعسفات التي تنال من كرامة الإنسان وتحد من مكانته وشخصيته داخل المجتمع، وبهذه النظرة الإنسانية الواسعة إلى الحضارة يبقى المقياس الحقيقي للتحضر عند مالك بن نبي هو الإنسان وما يتحقق له في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة من المساندة والمساعدة الضروريتين له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه(٣).

رسم بياني يبيّن الشروط الإنسانية الثلاثة اللازمة لبناء حضارة إنسانية كما بينتها مؤلفات مالك بن نبي، وتقوم على:

أولا: شحذ إرادة المسلم نحو التحضر.

ثانيا: تفعيل القدرات والإمكانات للبيئة الإسلامية.

---

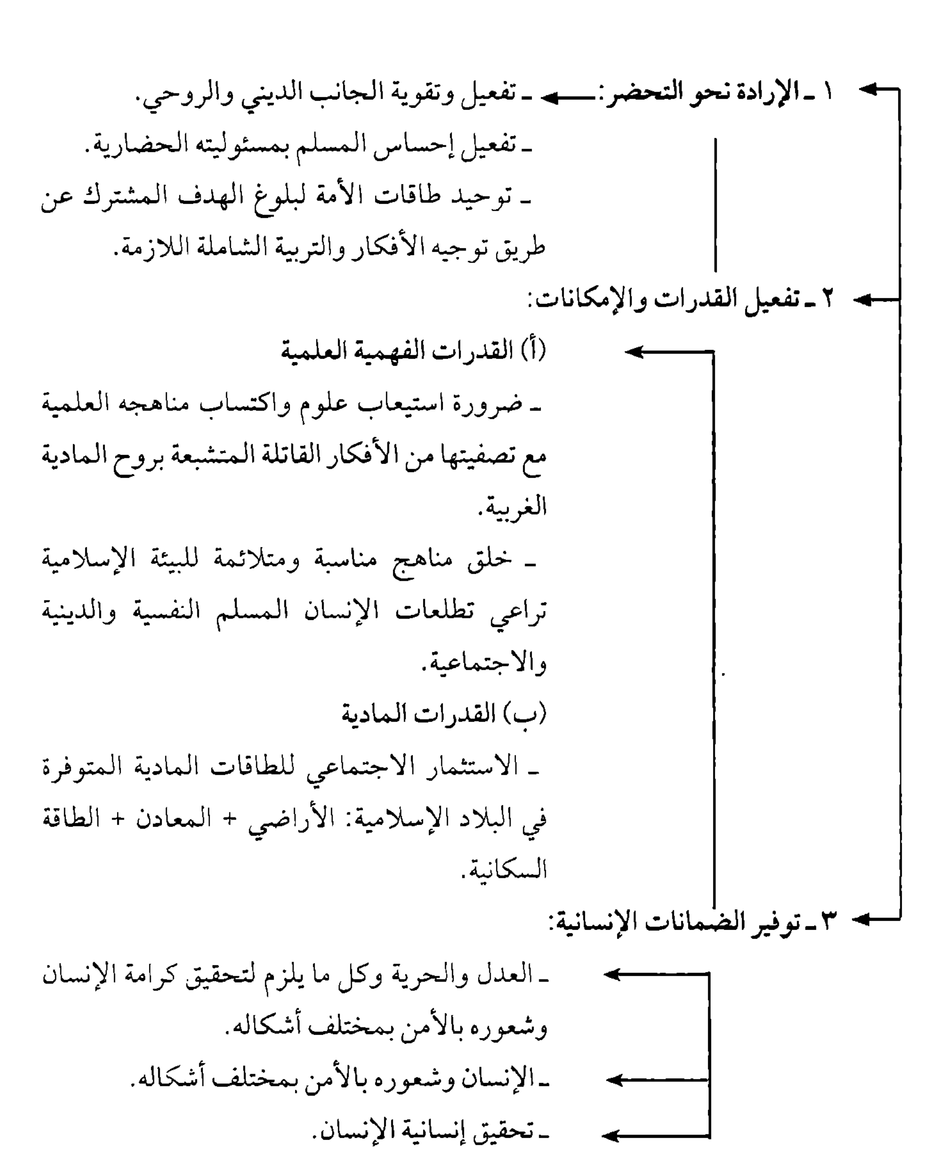
(١) مالك بن نبي: «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو وإشراف عمر مسقاوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٨)، ص٤٢.

(٢) «آفاق جزائرية»، مرجع سابق، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨.

ثالثا: توفير الضمانات الإنسانية.

النتيجة: تحقيق الانطلاق الحضاري الإنساني المنشود.



يستنتج ابن نبي من قراءاته لتاريخ الحضارات الإنسانية أنه: لا يتاح لحضارة في بدئها إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك والتراب الذي يمده بقوته الزهيد، حتى يصل إلى هدفه، وبالوقت اللازم لوصوله. وكل ما عدا ذلك، من رأسمال وقصور شامخات ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات لا من العناصر الأولية... والمجتمع الإنساني يمكنه أن يستغني وقتًا ما عن مكتسبات الحضارة، ولكنه لا يمكنه أن يتنازل في الوقت نفسه عن جوهر حياته الاجتماعية، فجزيرة العرب لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة يذهب وقته هباءً دون أن ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة (الإنسان، التراب، والوقت) راكدة خامدة؛ وبعبارة أصح، مكدسة لا تؤدي دورًا ما في التاريخ حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء ـ كما تجلت من قبل بالواد المقدس، أو بمياه الأردن ـ نشأت ما بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة «اقرأ» التي أدهشت النبي الأمي وأثارت معه وعليه العالم(١).

وبهذا، فإن العناصر الأولى الأساسية لتكوين أية حضارة تتحدد عنده فيما يلي:

(الإنسان + التراب + الزمن) × الفكرة الدينية = حضارة.

وانطلاقًا من هذا، فإن تحليل هذه العناصر يؤدي إلى النظر إلى المشكلات الحضارية من ثلاث زوايا:

١ ـ مشكلة الإنسان والبحث عن شروط انسجامه مع سير التاريخ.

٢ ـ مشكلة التراب والبحث عن شروط استغلاله في العملية الاجتماعية.

٣ ـ مشكلة الوقت والبحث عن كيفية بث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.

وبناء الحضارة لا يكون باستيراد سلعها ولا بتكديس منتجاتها، وإنما يكون بحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها. وحل تلك المشكلات لا يتحقق إلا إذا آمنا بأن

---

(١) «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص ٥١.

القضية ليست قضية أدوات ولا إمكانيات مادية ولكنها كامنة في مدى فاعلية الإنسان وقدرته على الإنجاز حين تسمو روحه ويتجاوز بإيمانه حدود قيود غرائزه التي تثقله إلى الأرض.

وبهذا، فإن المعادلة عند ابن نبي هي: الناتج الحضاري = إنسان مؤمن + تراب + زمن.

وهو حينما وضع هذه المعادلة لم ينظر إلى الإنسان على أنه مجرد عنصر مثل باقي عناصر الحضارة الأخرى: التراب والوقت، كما انتقده عليه البعض، بل نظر إلى الإنسان على أنه الموجه والمحدد لباقي العناصر الأخرى الخاضعة لإرادته الحرة وسعيه الدائب للقيام بمهام الاستخلاف والتعمير، وعلى أن حركته ليست مجرد انعكاس لواقع مادي يحتم عليها هذا التوجه أو ذاك كما يعتقد ذلك أصحاب التفسير المادي الحتمي للتاريخ.

المسألة كما حددها ابن نبي هي ضرورة البحث عن كيفية صناعة الرجال الذين يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى.

أما عنصر التراب فإنه لا يتكلم عنه إلا من حيث قيمته الإنسانية الاجتماعية المستمدة من قيمة مالكيه. أما الزمن ـ العنصر الثالث من عناصر الحضارة ـ فإن مالك ابن نبي لا ينظر إليه كذلك إلا من حيث علاقته بالإنسان وفعاليته في تسخيره، حيث يعتبره نهرًا قديمًا يعبر العالم ويروي ـ في أربع وعشرين ساعة ـ الرقعة التي يعيش فيها كل شعب والحقل الذي يعمل به. ولكن هذه الساعات التي تصبح تاريخًا هنا وهناك، قد تصير عدمًا إذا مرت على رءوس لا تسمع خرير مائه.

والحضارة الإسلامية في منطلقها الأول في عصر النبوة إنما عملت على تركيز الإحساس بقيمة هذا العامل (الوقت) وبيان مسئولية «الإنسان» في تسخيره واستثماره لتحقيق الصالح العام. ويستشهد ابن نبي في هذا الصدد بحديث الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا ابن آدم أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنم مني فإني لا أعود.. إلى يوم القيامة». والأمم

تشترك في امتلاك رأسمال الوقت ولكنها تختلف في قدرتها على توظيف ذلك الرأسمال لتحقيق ما تهدف إليه عن طريق بذل الجهد وقوة العمل. ويرى أن الحياة في البلاد العربية والإسلامية اليوم قد فقدت كثيرًا تقدير هذا العامل «فالحياة والتاريخ الخاضعان للتوقيت كان وما يزال يفوتنا قطارهما، فنحن في حاجة إلى توقيت دقيق وخطوات واسعة لكي نعوض تأخرنا»[١]. وهذا التعويض لا يمكن أن يحدث إلا إذا قمنا بإعادة صياغة برامجنا التربوية والاجتماعية صياغة تجعل الإنسان المسلم يكثف تفاعله وتسخيره لعامل الوقت بالعمل.

ومن هنا يتبين لنا أن مبدأ «الفعالية» مبدأ عام ينطلق منه ابن نبي وبعض تلامذته لقياس حركة الإنسان، ومدى انسجامه مع مختلف عناصر البناء الحضاري من حوله. وبهذا، تتبين لنا أهمية ومكانة الإرادة الإنسانية في المنظومة الحضارية عند ابن نبي، إذ هي عنده الموجِّهة لكل عناصر الحضارة بما في ذلك عنصر «التراب». وهو بهذا يقلب تلك المعادلة التي تقوم عليها النظرية المادية في تفسير الحركة الإنسانية، وفي نظرتها إلى تطور المجتمعات من خلال المعادلات المادية الصماء وحدها. وبهذا، فإن الإنسان في المشروع الفكري لابن نبي هو المتحكم والموجه لمسيرة الحضارة برمتها. يقول: «إن الإنسان هو **الشرط الأساسي لكل حضارة، وإن الحضارة تؤكد دائمًا الشرط الإنساني**»[٢].

الأفكار مرآة الإنسان تعكس نظمه وقيمه الاجتماعية كما تحدد مساره الحضاري كله.

أولى ابن نبي أهمية خاصة للمسألة الثقافية وبيان دورها في بناء منظومته الحضارية حيث خصص لها جانبًا مهمًّا من مؤلفاته، منها: «مشكلة الثقافة»، و«مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، و«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، كما تناول هذه المسألة في كل مؤلفاته الأخرى بدرجات متفاوتة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٢) مالك بن نبي: «وجهة العالم الإسلامي»، ترجمة عبد الصبور شاهين، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٠)، ص ١٩٨.

يعتقد مالك بن نبي بأن تغيير واقع الإنسان الحضاري لا يمكن أن يتحقق ما لم يسبقه تغيير ثقافي، وتغيير المجتمع لا بد أن يشمل تغييرًا في أفكاره وتصوراته. ولقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة، كأن يحدث فيضان أو تقع حرب، فتمحو منه «عالم الأشياء» محوًا كاملًا، أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة عليه، فإذا حدث في الوقت ذاته أن فقد المجتمع السيطرة على «عالم الأفكار» كان الخراب ماحقًا، أما إذا استطاع أن ينقذ «أفكاره» فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ إنه يستطيع أن يعيد بناء «عالم الأشياء»[1].

فمن لا يصنع أفكاره الرئيسية، لا يمكن له على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لنهوضه، وبعبارة ابن نبي: «علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي»[2].

ويرى ابن نبي أن الاضطراب والفوضى والتناقض والغموض، وغير ذلك من الصفات التي تتصف بها بعض الأطروحات الفكرية في العالم الإسلامي، إنما ترجع في جانب كبير منها إلى نفسية «القابلية للاستعمار» التي تسكن نفوس أبناء هذا المجتمع، وتدفعهم من موقع الدونية والتقليد إلى تمثل أشياء الغرب وأفكاره دون أية دراسة دقيقة وواعية بالتمايز الحضاري الشاسع الموجود بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية.

وهكذا، بدل أن تساهم كتابات هؤلاء في تشييد البناء الحضاري للأمة الإسلامية، نجدها تلجأ إلى تكديس «المعارف» ومراكمة المعلومات والانجذاب إلى الشقشقة اللفظية، وترديد المصطلحات الغربية التي فقدت الحياة بمجرد قلعها من بيئتها الحضارية الأصيلة في الغرب.

وتمثل الأفكار لابن نبي التربة التي تحتضن بذور الإرادة لتحولها إلى عمل

---

(١) «ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية»، ترجمة عبد الصبور شاهين، الطبعة الثانية، إصدار ندوة مالك ابن نبي، دار الإنشاء للطباعة والنشر، لبنان، (١٩٧٤)، ص ٣٤.

(٢) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، الطبعة الأولى، دار الإرشاد، بيروت، (١٩٦٩)، ص ٤٨.

حضاري تغييري جاد. والإنسان في حياته وحركته، بل وفي فوضاه وخموده وركوده، ذو علاقة بنظام الأفكار المنتشرة في مجتمعه. فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى، فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في نفس الاتجاه. وهذا التعديل أو التوجيه يقتضي امتلاك رؤية نقدية جريئة للذات أولًا وللآخر ثانيًا، وإن هذه الرؤية النقدية لا تتأتى إلا بفكر جديد يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد هو وضع «النهضة».

ومن هنا، فإن جهود مالك بن نبي في إعادة الاعتبار لبناء ثقافة الإنسان المسلم وإعادة صياغتها تربويًّا واجتماعيًّا إنما هو تأسيس جوهري لإعادة تشكيل العقل العربي المسلم وتوجيهه نحو البناء الحضاري المنشود. لهذا، نجده يعرِّف الثقافة تعريفًا يجعلها تشمل «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طابعه وشخصيته»[1]، أو بعبارة أخرى، فإن الثقافة هي التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة الاجتماعية بسلوك الفرد.

وهكذا، فإن الأفكار هي مرآة للحضارة، تعكس نظمها وقيمها الاجتماعية والاقتصادية، كما أنها تحدد مسارها. «ومن الواضح أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمع ما اتجاه أفكاره، فإما أن تكون متجهة إلى الأمام، إلى المستقبل، أو إلى الخلف اتجاهًا متقهقرًا، اتجاهًا ملتفتًا إلى الماضي بصورة مرضية»[2].

والأفكار التي تجر المجتمع إلى الوراء يسميها ابن نبي «الأفكار الميتة»، وهي، كما يعرفها، أفكار خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي. وقد سادت هذه الأفكار في الماضي استجابة لتحديات كلامية أو فلسفية عرفها المسلمون في تاريخهم. ولم تعد تلك التحديات قائمة اليوم،

(١) «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، مرجع سابق، ص ١٥.

وأصبحت تمثل جراثيم أسلمت العالم الإسلامي إلى مرضه وتخلفه، وعليه أن يتخلص اليوم من مرضه بضرب آخر من الأفكار تحقق الشفاء له.

وبجانب هذه «الأفكار الميتة»، هناك أفكار أخرى «قاتلة» أو «نفايات» متحيزة للبيئة التي أنتجتها أول مرة، ثم ترمي بها الدوائر الغربية إلى النخبة التابعة لها عن طريق مراصدها الفكرية حتى تظل تابعة لا مبدعة، منفعلة لا فاعلة. فالتجربة الغربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم لتحقيق ما تحتاج إليه مجتمعاتهم[١]. ويرى أن هناك علاقة بين الأفكار الميتة والأفكار القاتلة، لأن الأولى هي التي تستدعي الثانية، وتشكل البيئة التي تحتضنها وتتقبلها. ولهذا، فإن المشكلة تكمن في النخبة المغتربة التي تختارها «ولا يجوز أن نتساءل لماذا تنطوي الثقافة الغربية على عناصر قاتلة، وإنما يجب أن نسأل لماذا تقصد الصفوة المسلمة هذه العناصر بالذات وتأخذ منها، وعلى هذا النحو تكون المشكلة مطروحة بطريقة سليمة»[٢].

ويقدم ابن نبي تجربة تعامل النخبة اليابانية الأولى مع خبرات الغرب التي استفادت منه من دون الذوبان والانصهار في ثقافته، لأن «الأفكار الميتة» في الغرب لم تصرفها عن طريقها، وبقيت وفية لثقافتها ولتقاليدها ولماضيها. فالفرق شاسع بين تعامل النخبة المغتربة عندنا، التي تعاملت مع التجربة الغربية كزبون يكتفي باقتناء سلعها ومنتجاتها، وتعامل النخبة اليابانية التي تركت القشور واهتمت بالجوهر، فتعاملت مع التجربة الغربية كطالب مجتهد، فتمكنت من استيعاب علوم الغرب وتقنياته التي تمثل سر شموخ حضارتها دون أن يؤدي بها ذلك إلى فقدان هويتها.

والتجربة تثبت، بهذا وبغيره، أن الثقافة كما يرى ابن نبي لا تستورد بنقلها من مكان إلى آخر بل يجب خلقها في نفس المكان، لأن «البيئة ليست إحدى لوحات الرسم التي نفكها من مسمار الجدار الذي علقت عليه لكي ننقلها إلى منزلنا»[٣].

---

(١) «وجهة العالم الإسلامي»، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

(٣) «شروط النهضة»، مرجع سابق، ص ٧٧.

وانتشار هذين النوعين من الأفكار «الميتة» و«القاتلة» مؤشر يعبر عن اختلال واضح في الحياة الثقافية في البلاد الإسلامية العربية، حيث لا توجد في هذا المجتمع شبكة العلاقات الثقافية اللازمة التي تحيا فيها الأفكار، كما لا يوجد فيه الدفء الإنساني الذي يشعر به الكاتب ويحضن إبداعاته.

ويرى ابن نبي أنه وإن أخطأت النخبة المغتربة في تقليدها وتمثلها السطحي لأفكار الحضارة الغربية وثقافتها لأنه «ليس لها في الواقع نظرية محددة لا في أهدافها ولا في وسائلها... ولم تتجه نحو الأعمال ووسائل أدائها، بل اتجهت إلى الأشكال والأذواق والحاجات»[1]، فإن الحركة الإصلاحية، بدورها، ورغم تركيزها على ضرورة الانطلاق من عقيدة الأمة في الإصلاح والتغيير، لم تستطع أن تصبغ الإنسان والمجتمع بهذه الصبغة الإسلامية، لأنها انشغلت عن ذلك بالتأمل في الجوانب «الكلامية» و«اللفظية» للعقيدة الإسلامية، بدل أن تهتم بأبعادها وتمثلاتها الإنسانية: الاجتماعية والنفسية. وهذا، في نظره، يشكل ثغرة حقيقية في المنهج الإصلاحي عامة.

ولمواجهة هذا الخلل الفكري، يدعو ابن نبي في كثير من مؤلفاته إلى ضرورة التوجيه والتخطيط للثقافة وما ينتج عنها في المجال الإنساني، وإلى أن التوجيه ينبغي أن يستهدف هذه النواحي بالذات «توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال».

وأول خطوة يتطلبها هذا التوجيه للثقافة في البلاد الإسلامية هو ما سماه ابن نبي بضرورة «النقد الذاتي» أو «التصفية». يقول ابن نبي: «وإن هذه التصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد هو وضع «النهضة»، ونخلص من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين: الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، والثانية: إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل»[2].

---

(١) «وجهة العالم الإسلامي»، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

غير أنه يرى أن هذه التصفية لم تتحقق بعد في العالم الإسلامي إلى اليوم، رغم أن أقطاب الحركة الإصلاحية من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وابن باديس، وغيرهم، قد قاموا بمحاولات إيجابية وهادفة للتخلص من مخلفات الانحطاط العام الذي شهده المسلمون في بعض مراحل تاريخهم المتأخرة، إلا أن «الدوائر الأزهرية والزيتونية لم تعبأ بتلك المحاولات، ولم تستطع أن تتصور في بعض الأحيان النتائج التي تقتضيها الحركة الإصلاحية. وهذا الأمر يعود بلا شك إلى ما بقي في أنفسنا من وطأة شديدة الانحطاط»[1].

أما بالنسبة للخطوة الثانية التي ينبغي للثقافة أن تقوم بها لتصلنا بمقتضيات المستقبل، فإن ابن نبي يعتقد أن هذا الأمر يحتاج إلى عمل ضخم وبرنامج طموح لا يمكن القيام به من قبل الأفراد فقط، بل لا بد من تعاون وتكاتف كل الفعاليات السياسية والثقافية لتحقيق ذلك، ويجب أن يكون توجيهًا شاملًا لكل العناصر الأربعة التي تكون الجانب الثقافي عنده، وهي:

١ ـ عنصر الأخلاق الضروري لتكوين الصلات الاجتماعية.

٢ ـ عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

٣ ـ المنطق العملي لتحديد أشكال النشاط العام.

٤ ـ الصناعة أو ما يسميه كذلك بالفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع.

والتوجيه التربوي الثقافي لهذه العناصر الأربعة هو الذي سيحدث التوازن الحضاري المطلوب لحركة الإنسان والمجتمع. لأن كل عنصر من هذه العناصر يكمل باقي العناصر ويدعمها، مما يجعلها مجتمعة كفيلة بجمع شروط الفعالية التي هي الشيء الذي يريده ابن نبي من وراء كلمة ثقافة. فلو حللنا عملًا ما على أنه كائن مركب ومشتمل على دوافع نفسية، فإننا نرى أن هذه الدوافع يبعثها المبدأ الأخلاقي في النفس، وهذا العمل يأتي بصورة معينة يحددها ذوق الجمال، وبهذا يتم جزء من

---

(١) المرجع السابق، ص ٨١.

فعاليته. كما أن هذا العمل يؤدي للمصلحة الاجتماعية بقدر ما فيه من المنطق العملي الذي يحدد سرعة إنجازه... وهو أخيرًا يتطلب تطبيق أصول نظرية ووسائل مادية يقدمها العلم[١].

وتوجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي بعامة يعني ـ عنده ـ سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد الراعي وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح، لكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء. أما أهمية العمل عند ابن نبي فتتجلى في أنه هو الذي يخط وحده مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي. ورغم أنه ليس عنصرًا أساسيًّا كالإنسان والزمن والتراب، إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة حينما تنفعل قدرات الإنسان وطاقاته بوهج الإيمان وأنواره.

وهكذا، فإن الأفكار، في الأخير، ما هي في نظر مالك بن نبي إلا مرآة للحضارة، تعكس نظمها والقيم الاجتماعية والروحية لإنسانها، كما أن مسار الحضارة بدوره إنما هو انعكاس للفكر الذي يحركه والفكرة الدينية التي توجهه.

من الرؤية الغربية المادية إلى الرؤية الإسلامية الإنسانية

الرؤية الإنسانية عند ابن نبي رؤية تستحضر في التناول والتحليل أدوات عدة تتصل بعلوم مختلفة مثل علم الاجتماع والتربية والسياسية والاقتصاد والهندسة والتاريخ وغيرها. ويرجع استحضار ابن نبي لمختلف هذه الفروع المعرفية إلى إيمانه بكون الظاهرة الإنسانية ظاهرة معقدة تنطوي على أسرار وطاقات، وتتشكل في حالات لا يمكن تفسيرها باستحضار الأسباب المادية الظاهرة فقط. ولهذا، فإنه لم يقف عند حدود ما قدمته التجربة الغربية في هذا المجال، بل نجده يحاول إبداع رؤية جديدة مستقلة، تسعى لأن تكون ملائمة أكثر مع خصوصيات الإنسان في المجتمع الإسلامي، وتأخذ بعين الاعتبار ظروفه النفسية والاجتماعية والتاريخية، وتضع في حسابها قيمه الدينية والأخلاقية.

---

(١) «تأملات»، مرجع سابق، ص ١٤٨.

ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار ابن نبي من الرواد الأوائل الذين انتبهوا في وقت مبكر إلى خطورة استيراد المناهج والنظريات الغربية من دون الانتباه إلى ما تحمله من صلات بالمركزية الغربية ذات الأصول اليونانية والرومانية التي تختلف في توجهاتها الحضارية مع تلك التي تقوم عليها الحضارة الإسلامية. يقول: «إن الأساس المذهبي الذي يقرره آدم سميث كقاعدة للديناميكا الاقتصادية قد أطلق العنان «لإرادة المال» وفتح الباب لتصرفات الرأسمالية، على حساب المصلحة العامة في المجال السياسي، والمصالح الخاصة بالمنتجين والمستهلكين، فكانت النتيجة ماسة أيضًا بالجو الثقافي العام، عندما أصبحت قاعدة «دعه يعمل» هي الأساس الذي يقوم عليه سلوك الأفراد باسم الحرية»[1].

ويرى ابن نبي أنه ما دام المجتمع الإسلامي عاجزًا عن إيجاد البدائل الفكرية والمنهجية التي تنسجم مع عقيدته وواقعه، فإن هذا يعني أن هذا المجتمع سيبقى يعاني من التبعية، ولن ترتقي أفكاره إلى درجة الاستقلال والتحرر الشاملين، لأن من لا يصنع أفكاره ومناهجه الرئيسية ستسيره أفكار ومناهج الآخرين، ولا يمكن له على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لنهوضه، «لأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة... فالحضارة هي التي تكون منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكون حضارة.... فالغلط منطقي، ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة فإننا سنبقى ألف سنة ونحن نكدس ثم لا نخرج بشيء»[2]. وعلينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي.

يدعو ابن نبي على المستوى الاقتصادي إلى ضرورة اكتشاف طريق اقتصادي جديد مغاير لما هو سائد في الغرب، طريق لا ينظر للإنسان على أنه مجرد كائن استهلاكي يجب العمل على تلبية حاجيات جوع غرائزه المادية فحسب، وتحدد مكانته ـ في الأخير ـ بحسب ما يملكه من مال وما يكدسه حوله من أشياء الحضارة أو

---

(١) «المسلم في عالم الاقتصاد»، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) «تأملات»، مرجع سابق، ص ١٦٧.

يستهلكه من سلعها. وقد أفرد ابن نبي كتابًا خاصًا لهذه المسألة تحت عنوان «المسلم في عالم الاقتصاد». يختمه بقوله: «إننا حاولنا، فيما قدمنا، أن نخلص الفكر الإسلامي من بعض العقد التي تستولي على اجتهاده في مجال الاقتصاد فتجمده، لأنه يرى في هذا المجال حتمية اختيار، لا فرار منه، بين أفكار ونظم الرأسمالية والأفكار والنظم الناتجة عن المذهب الماركسي. فحاولنا أن نبين أن هذه الحتمية ليس لها من مبرر سوى تسليمنا مسبقًا بأن ليس هناك مجال للاجتهاد في اكتشاف طريق ثالث»[1].

وينتقد في كتابه هذا ذلك الجمود الفكري لدى من يحاول النظر إلى المشكلات الاقتصادية في البلاد العربية والإسلامية من خلال الخيارات التي قدمتها التجربة الغربية وحدها دون أن يجتهد لاكتشاف بدائل تستجيب للتحديات الخاصة التي تواجه الإنسان المسلم وعالمه، ويرى أن «العالم الإسلامي متى تكونت لديه إرادة واضحة للتخلص من التخلف سيجد أن اختياره ليس محدودًا بالرأسمالية أو الماركسية».

وينطلق ابن نبي في البديل الذي يقترحه مما يفرضه التصور الإسلامي في تغيير الإنسان والمجتمع الذي ينطلق بالخصوص من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١)، يقول ابن نبي: لو تدبر أهل الاختصاص في الاقتصاد من المسلمين هذه الآية لأدركوا أنها تضع هذه القضية... أولًا في مستوى تغير مبررات الوجود في المجال النفسي، وفي كلمة واحدة وبصورة أوضح في المستوى الحضاري، وبهذا فإن الاقتصاد ليس قضية إنشاء بنوك أو تشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات والتفسيرات المادية والإلحادية. ولهذا نجده يدعو بإلحاح إلى إبداع البدائل المنهجية والعلمية التي بإمكانها دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بحياة الإنسان والمجتمع الإسلامي انطلاقًا من المسلمات التي تنبني عليها عقيدة الإسلام. ذلك لأن نهضة العالم الإسلامي ـ كما يقول ـ ليست في الفصل بين القيم وإنما هي في أن يجمع الإنسان بين العلم والضمير، وبين الخلق والفن، بين الطبيعة

---

(١) «المسلم في عالم الاقتصاد»، مرجع سابق، ص ١٠٥.

وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقًا لقانون أسبابه ووسائله وطبقًا لمقتضيات غاياته[1].

وبهذا، يمكن القول بأن ابن نبي قد تنبه في وقت مبكر إلى خطورة النظرة التي تختزل الإنسان وقضاياه العديدة في إطار الواحدية المادية التي تخضع لها الأشياء، ونبّه إلى ضرورة السمو بنظرتنا لقضايا الإنسان والإنسانية لنكون في مستوى بعض أسرار سمو هذا الكائن الذي تنكسر دونه كل التفسيرات والحتميات المادية الأحادية.

ويبدو أن جل الدراسات التي تناولت جوانب من المنظومة الفكرية والحضارية لابن نبي، لم تهتم بهذا الجانب الإنساني، رغم أن هذا الجانب ـ في نظري ـ يشكّل محورًا أساسيًّا من تفكيره، لأن الحضارة المتوازنة المنشودة هي تلك التي تتجه إلى الإنسان بفنونها وآدابها وعلومها وقيمها وسلوكها، وتوفر له ضمانات تخلق له محيطًا إنسانيًّا تراحميًّا وآمنًا، بدل أن تشغل جوهره الإنساني بمنتجاتها وسلعها المادية وتحدد قيمته بما يراكمه منها تحت تصرفه وجشعه.

وبهذا ظل الإنسان، فردًا وجماعة، جوهر ومحور المشروع الفكري والحضاري عند مالك بن نبي، ومعيار حركة المجتمع وسكونه ونهوضه وانتكاسه.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

الفصل السادس

في ظلال التوحيد: رحلة في فكر علي شريعتي

محمد سعيد عز الدين[1]

حينما خط علي شريعتي آخر سطوره، فتح نافذة بيته في المنفى ليطل على ذلك العالم الحافل بالصراعات المتطاحن بالتناقضات الذي بدا وكأنه أشبه بكواليس تهيئ لحدث جلل لم يسطر القدر لصاحبنا أن يراه! كانت إطلالة الختام باسمة بمثابة فاتحة رتل فيها شريعتي مقولته الرائعة: «اللهم علمني كيف أحيا، أما كيف سأموت فإني سأعلمه». هكذا عاش علي شريعتي وهكذا ظل مشروعه حيًّا بعرق ووجدان وفكر صاحبه.

والواقع أن قيمة شريعتي لا تنحصر في معماره النظري المحكم وتأصيله المفاهيمي الذي استوى على سوقه أمام رياح التغريب التي لم تذر شبرًا أو عزيمة إلا وجعلتها قاعًا صفصفًا، فثمة مفتاح ضروري لفهم سر حيوية أفكار شريعتي حتى عصرنا هذا، ألا وهو نضاله الدءوب والتزامه الفكري والسياسي، فلم يكن من ذلك النوع الذي يتعرى من أعباء المجتمع والتاريخ والهوية ـ رغم أنه نعتها ذات مرة بأنها قد تتحول سجونًا للإنسان إذا ما حولت إلى أصنام ترجم أو تعبد. كان هذا النضال بمثابة الروح التي نُفخت في أفكاره لتجعل منها حياة مفعمة لم تنقطع.

أهمية شريعتي أنه أنزل الكثير من «النقاشات المحلقة» من عليائها النظري، وتجريداتها أحادية البعد إلى أرض الواقع في تعيناتها الاجتماعية والإنسانية، موجهًا

---

(١) باحث مصري، مركز الدراسات العربية المعاصرة، جامعة جورجتاون، واشنطن.

الفكر إلى مساره الصحيح، إلى الاشتباك مع التاريخ لا القفز عليه، اشتباك لا يهوي في الحتمية العمياء وإنما يطور حلولًا تركيبية ورؤى عميقة وأطروحات أصيلة واثقة من الذات، لذلك كانت منفتحة على الفلسفات المختلفة تتحاور وتتجادل معها.

طوّر شريعتي منهجية عملية للتعامل مع التاريخ الإسلامي عن طريق استخلاص عدد من النماذج التاريخية التي يمكن أن تسهم في تفسير وتغيير الواقع المعاش: «الحلاج» كمثال للصوفي الناسك الزاهد في الحياة الدنيا، وابن سينا العالم الموسوعي. وخلافًا لهما، اختار أبا ذر الغفاري كنموذج للمؤمن المناضل الذي لا يحيد عن طريق الحق، طريق الحسين بن علي ومحمد إقبال وعلي شريعتي ذاته.

يرفض شريعتي نموذج الحلاج الذي كان يذرع شوارع بغداد عدوًا يشدو من لوعة الفناء والحلول في الله. لم يكن شريعتي يسخر من قيمة التصوف ولم يبخس من مكانة القطب الكبير، غير أنه ينتقد بشدة فكرة تغييب الذات الإنسانية الفاعلة والمسئولة والتي تنقضها فكرة التنسك المفرط عن طريق الانعزال والزهد في شئون «دار الممر» ومن ثم التخلي عن أي مسئولية إصلاحية وثورية، فالذات الإنسانية لا تتكامل إلا عن طريق الجهاد والتغيير. فضلا عن هذا، يعترض شريعتي على فلسفة «وحدة الوجود» التي تزيل الحدود الفاصلة بين الإنسان والإله وتجعل من الإنسان مخلوقًا مسيرًا لا إرادة جوهرية له.

كما يرفض نموذج «التقية العلمية» الذي يمثله ابن سينا، والذي بلغ من العلم عتيًا، وطالت إسهاماته جل المشارب والمعارف، بيد أنه كان يعرف طريقه جيدًا لأبواب السلطان يذهب به أنى يشاء. فشريعتي ابن القرن العشرين، الذي تزامن فيه التقدم العلمي والحضاري الفائق مع الانحطاط الأخلاقي والقيمي، يشن هجومًا عنيفًا على النزعة العلمية المفرطة، وينتقد زيف مقولة «العلم الحر» التي أنتجتها البرجوازية، ويرى أنها صورة اختزالية للعلم، تعزله عن أية رؤية إنسانية كلية أو أي التزام اجتماعي تحرري، وتضحي بالمصلحة من أجل الواقع بدعوى الحياد. يشير شريعتي لقناع الموضوعية الذي يبرر التملص من المسئولية السياسية تجاه الأمم المتأخرة التي سقطت ضحية للجهل والفقر والاستعمار الجديد والاستغلال الطبقي. إن المآل

المنطقي لهذا النموذج كان خروج الطاقة الذرية من المعمل إلى ساحة الحرب في هيروشيما ونجازاكي التي دشنت لما يسميه بـ«السلام الأمريكي».

وفي مقابل الرفض الرمزي للحلاج وابن سينا، ينحاز صاحبنا لأبي ذر الغفاري كنموذج للمناضل الذي لم تنفصل قضيته عن قلبه وعمله ولسانه، رغم أنه كان من عامة الناس. النموذج الذي ينحاز له هو المفكر الملتزم الذي يتحقق معناه بالدور الكفاحي الذي يلعبه في التغيير وفي إنصاف المظلومين والزود عن الحق.

إن الالتزام السياسي والأخلاقي يأخذ مفهومًا جديدًا هو «الأيديولوجيا»، فهي عقيدة حركية تنقلنا من لعب دور «مرآة» تعكس الواقع إلى دور المسئولية عن تغيير الأوضاع الجائرة، فـ«الأيديولوجيون هم دومًا أصحاب التضحيات والجهاد العظيم في تاريخ البشرية، بينما الفلاسفة هم وجوه التاريخ الكسالى»[١].

الطليعة المثقفة إذن لا تقف مكتوفة الأيدي عند فهم الجواهر والكليات، أو حتى عند تقديم رؤية انتقادية عن العالم، ولكن تقدم حلولًا واقعية لحل أزمة الإنسان في مصيره ومعنى وجوده، كما يروم عبر مفهوم «المسئولية/ الالتزام» ـ الذي تأثر به خلال دراسته في فرنسا ـ بلورة «فلسفة عملية» (philosophy of praxis) لا ينفصل فيها المعرفي عن السياسي ولا يخضع له، وهذا ما انعكس على مسار حياة شريعتي نفسه، فقد ولدت أفكاره في رحم نضالية ناصر خلالها كفاح شعوب العالم الثالث، وأنتجت فيها محاضراته التي كان يلقيها في «حسينية الإرشاد» الكوادر الشابة للثورة الإيرانية.

عصر يسوده الاغتراب

كان الانحياز إلى الأيديولوجيا بمثابة الرد على أزمة كبرى خبرتها الإنسانية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وعايشها شريعتي في إيران في الخمسينيات والستينيات، ألا وهي إشكالية الاغتراب الإنساني. القارئ لآثار شريعتي يشعر بصراعه مع حالة

---

(١) علي شريعتي: «الإنسان والإسلام»، ترجمة: عباس الترجمان، دار الروضة، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٧٨ ـ ١٨٣.

الغربة أيًّا كان مستقره، فهو في إيران يواجه المتشددين والمتحجرين من عبدة التراث ويجادل دعاة التغريب، وفي أثناء دراسته في فرنسا يعيد اكتشاف الإسلام كرؤية للإنسان وللعالم، ويشهد صعود الفلسفة الوجودية وحركات التحرر الوطني في الجزائر وأفريقيا.

بلور شريعتي مشروعًا فكريًّا ممتدًّا عبر اشتباكه مع هذه القضايا الكبرى، وضفر أوصاله خلال ما أطلق عليه «سنوات القرار»، وهي الحقبة التي يجتاز فيها المجتمع مرحلة حرجة من التطور التاريخي والثقافي، وتطرح خلالها أسئلة جوهرية تتعلق بهوية المجتمع ومستقبله. في تلك السنين، شاعت وذاعت الإجابات المقولبة والرؤى الجاهزة التقليدية التي ترى العالم من منظور ضيق وتنتج خطابات استبعادية على شاكلة «إما. . . أو».

عايش شريعتي مناخ التردي الذي آلت إليه إيران، والذي تلخصه النقاشات الهشة التي انخرطت فيها النخبة المثقفة. فدعاة الماضي ـ أو «عبدة التراث» كما يصفهم ـ لم يكن لهم همٌّ سوى «إعادة عورات المسلمين إلى الملاءات القديمة»، و«إحياء اللحى والعمائم»، و«التبرك في المناسبات بقراءة سير أهل البيت ومقاتلهم»، بينما كان الخلاص لدى «المتفرنجين» و«المفرغين» في التخلص من الحجاب واللحى، والاستسلام للأوروبيين، من قمة الرأس إلى أخمص القدم، أو «القيام بدور القرد للقرداتي» كما وصفهم[١].

يرجع شريعتي هنا إلى نادرة تاريخية، فيقول إن بطرس الأكبر قيصر روسيا أراد تحديث دولته على الطراز الغربي الذي أعجب به أثناء دراسته في هولندا، وخلص إلى أن السبب الرئيسي في تقدم الدول الغربية والسر وراء حياتها النابضة بالنشاط والعمل والثروة هو أن الرجال الهولنديين رجال منظمون متحضرون، لأنهم يحلقون لحاهم بالموسى كل صباح، فللنظافة عندهم أهمية كبرى! وعلى العكس فإن السبب

(١) لوصفه لنقاشات المثقفين الإيرانيين حول سبل التقدم، انظر: علي شريعتي، «العودة إلى الذات»، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٥٥ ـ ٧٠؛ وكذلك كتابه الهام: «النباهة والاستحمار»، ترجمة: هادي السيد ياسين، دار الأمير، ٢٠٠٤، ص ١٠٩ ـ ١١٧.

الرئيس في اضطراب الشعب الروسي وتأخره هو تلك اللحى الكثة الطويلة المتدلية إلى الصرة والتي وصلت عند البعض إلى أسفل سافلين. وعاد بطرس الأكبر ليصدر أوامره باجتثاث اللحى من جذورها، وبدأ الجنود المسلحون بالمقصات يطاردون الملتحين الفارين في الأزقة، واشتعلت نيران «ثورة اللحى» بين مختلف الطبقات الاجتماعية ولقيت مقاومة هائلة (بالمناسبة، فقد كان الهجوم موجهًا ضد الموظفين الصغار والعمال والفقراء وليس ضد الأغنياء والقادة وأصحاب الأملاك ورجال الدين). ثم انتصرت عقلية القيصر العظيم الحضارية كي تلحق روسيا بفلك الدول الكبرى، واستطاع بطرس الأكبر تغيير سحنة المجتمع الظاهرة، غير أن الغانم الوحيد في هذه الثورة كانت شركة الأمواس الهولندية![1]

على جبهة أخرى، يكابد الإنسان أزمة اغترابه في العالم الصناعي الحديث، والتي عبر عنها ببلاغة فيلم «الأزمنة الحديثة» لتشارلي شابلن، والذي جسد فيه دور العامل المروض الذي يقاد إلى عمل غريب، فهو يقف أمام خط إنتاج طويل لا يظهر له أول أو آخر، وعليه القيام بتقشير وتعليب حبات البندق التي تنساب أمامه. ينهمك تشارلي في تفاصيل وظيفته ويستوعب تمامًا في دولاب العمل الرأسمالي السريع لدرجة تمنعه من التواصل مع العمال المجاورين له. وينتهي اليوم مع رنين صافرة الانصراف، ويعود العامل أدراجه وحيدًا دون أن يدرك ما العلة من وراء هذا العمل، وما الغاية من حياته بأكملها. لقد اختزل وعيه بذاته إلى مجرد تعليمات تقنية تخص تقشير وتعليب حفنة من حبات البندق، الأمر الذي يجعله يفزع حين يرى زرًّا في سترة أحد رجال الشرطة أو في قبعة امرأة، فيهرع إليه حاملًا عدة العمل!

يحاول شريعتي من خلال هذه الصورة المجازية تلخيص المآل الذي وصلت إليه الحداثة، بعد أن نكص العلم عن أهدافه الإنسانية التحررية وأصبح أداة تغترب من خلال منجزاتها الذات الإنسانية ويتم تنميطها إلى ترس في آلة لا تتوقف.

العودة إلى الذات

يعرف شريعتي الاغتراب بأنه عملية تصير معها الذات ـ الفردية والجماعية ـ حيادية

(١) «العودة إلى الذات»، ص ٦٩.

مع نفسها، وهو ما يتجلى حين تقوم تلك الذات باستعارة أدوات ومنطق التفكير والحياة من خارجها، فتعبر عن نفسها عن طريق معانٍ ومفاهيم وتصورات برانية، تمامًا كما في الصورة الميثولوجية «حين يُصاب الإنسان بمس من الجن، فيُسلب القدرة على الاستقلال الذاتي والحرية في القول والفعل ويصبح أداة تحركها قوة خارجية قاهرة».

وهو حال بعض مثقفي العالم الثالث «المفرغين» المأخوذين بسنن «الغرب» شبرًا بشبر وذراعًا بذراع، حتى في الاستهانة بالثقافات والحضارات غير الغربية. فالاغتراب هنا بمثابة بعث الحياة في جسد، ولكن عن طريق روح غريبة.

وبناء على هذه الرؤية يصك شريعتي مفهومًا مركزيًّا هو «العودة إلى الذات»، أي الإستراتيجية المضادة للتغريب والاستلاب الثقافي، ويوضح أن للإنسان وللأمم وجودين: وجود مادي، باعتبار أن الإنسان كائن طبيعي يأكل ويتناسل، جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وباعتبار أن الأمة هي حاصل جمع عددي لأفرادها، فالوجود الطبيعي من «صنع الطبيعة أو الله» كما يقول سارتر، أو بتعبير شريعتي هو وجود يصنعه الوالدان معًا.

أما الوجود الآخر فهو الوجود الحقيقي/ الجوهري، هو القيمة المضافة، وهو ما تخلقه الثقافة والتاريخ والإرادة البشرية الحرة، إنه البعد الحضاري للإنسان، لذا فالوجود الحقيقي للمجتمع مرتبط بأن «يفكر بنفسه ويخلق بنفسه مثله وذهنه وقيمه وفنونه ومعتقداته وإيمانه ووعيه الديني ونظامه الطبقي واتجاهاته الاجتماعية»[1]. أي باستعادة هويته المستلبة، وقدرته على التوالد الذاتي.

العودة للذات، إذن، هي تحرير للوجود الحقيقي للإنسان وللأمة، وفطمها عن التبعية، أو كما نعته شريعتي بـ«ديالكتيك سوردل»، وهو الكاتب الأفريقي الذي شبّه علاقة الاستعمار بالمجتمعات المستعمرة، بعلاقة الأم (المرجعية) بولدها حين تحقره وتنهره على أفعاله، فلا يبقى للولد ملاذ، ليشعر بصواب نهجه وتصرفاته، إلا

---

(١) «العودة إلى الذات»، ص ٣٩ ـ ٤١. وهو، هنا، يدين بالفضل لمفهومي الوجود الحقيقي والوجود المادي عند مارتن هايدجر.

أن «يلوذ بحجرها»، ويلتصق بها نافيًا شخصيته فيها. فالجدل هنا أن الطفل يرد على التحقير أو النفي بالارتماء في الذات التي تحقره، أي بالاتحاد مع نقيضه[1].

ونقطة انطلاقه ـ شريعتي ـ في العودة للذات المغيبة، هي بناء الأيديولوجيا. حيث إنه «ينبغي أن يطرح الإسلام بعيدًا عن صورته الخلاصية المتعلقة بنيل ثواب الآخرة، أو السالبة للإنسان وعيه الاجتماعي، فالعودة لا تكون «للإسلام كتقليد وراثي أو نظام شعائري»، بل تكون ببناء إسلام أيديولوجي ذي مسئولية اجتماعية تغييرية تبدل حال المجتمع من الجمود والجهل إلى «ما يشبه القيامة»، من خلال إمكاناته وشروطه الذاتية، وتجدد للإنسان مسئوليته وتدفعه للتضحية بوجوده المجازي في سبيل تحقق ذاته الحقيقية، وهذا هو فهم شريعتي ومفهومه لـ«الشهادة».

فالعودة للذات ليست نكوصًا للخلف، ولا دعوة ماضوية، بقدر ما هي رؤية تقدمية، تفهم العلاقة بالماضي في ضوء بناء الذات وتحررها من الاغتراب، لذا لم يكن حديثه عن الماضي في مقام التباكي «استلاب اللحظة المفقودة»، وإنما تعامل معه برؤية نقدية تعترف بما فيه من سلبيات وإيجابيات.

ومع ذلك، فإن شريعتي لا يرفض القومية أو الوطنية إذا ما كانت أطروحة مضادة في مواجهة الإمبريالية الاستعمارية، خاصة في شكلها الثقافي والفكري، إن ما يرفضه هو «استمرارها في مرحلة ما بعد الاستعمار في صورة صراخ وأناشيد حماسية في ميدان غاب عنه العدو... والاعتقاد بأنها رابطة أبدية ومثال سرمدي، بقدر ما هو شعار حيوي في مواجهة الخارج بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على عدم المساواة حين يوجه نحو الداخل»[2].

وأخيرًا، يقدم مثالًا لفكرة العودة إلى الذات في أوروبا في مطالع عصر النهضة، فالمفكرون الرواد لم يفهموا النهضة على أنها نكران للماضي، أو بداية من الصفر، إنما فهموها كبعث أو «تجدد للميلاد» (renaissance) يتأتى بالعودة المباشرة إلى مصادر التراث اليوناني واللاتيني. وعلى خلاف الرأي القائل بأن النهضة ارتبطت

(١) «الإنسان والإسلام»، ص ٧٣.

(٢) «العودة إلى الذات»، ص ٤٧ ـ ٥٠ .

باللادينية وإنكار المسيحية، فإن أوروبا لم تبعث حضارتها إلا بتحويل المسيحية من روح للركود والتخدير إلى حالة من الفكر النقدي المتنور تجلت في البروتستانتية[1]، فهي حركة «راجعية» وليست برجعية، أي عودة من أجل التجاوز، تجاوز مناخ التردي، والذي لا يتم إلا بامتلاك الوعي التاريخي الذي يربط الماضي بالحاضر والمستقبل.

رؤية العالم

أنجز شريعتي عودته إلى الذات بإعادة اكتشاف رؤية الإسلام للعالم وللإنسان، وأعاد تسكين الفلسفة الإسلامية لا باعتبارها هوية مشيأة مصمتة ولكن باعتبارها نقدًا للحداثة وخلاصًا ممكنًا للإنسان من قبضة الاغتراب بكافة أشكاله.

ويحتل موضوع رؤية الإنسان للعالم ـ بشكل عام ـ موقعًا مهمًّا في فكر شريعتي، فأحكام الفرد وتقييمه لنفسه وإدراكه للعالم الخارجي يتشكل وفق علاقة جدلية بينه وبين السياق الاجتماعي والطبقي والسياسي المحيط به.

والمتفحص لكتابات شريعتي يكتشف حالة معرفية منفتحة الأفق وشديدة الثراء تتشابك مع الأفكار والفلسفات المختلفة، وأولها الفلسفة الوجودية وإسهاماتها حول «القلق الوجودي» و«التمرد» و«أولوية الوجود على الماهية». وقد تتلمذ شريعتي بشكل كبير على أفكار جان بول سارتر خلال فترة دراسته في فرنسا، كما ترك أثرًا في أستاذه الذي قال عنه: «لست مؤمنًا بدين، ولكن إن كان لي أن أختار فسيكون دين علي شريعتي!».

وتتردد أصداء الوجودية في نقد شريعتي للمدنية الحديثة وتوصيفه لاغتراب الإنسان الحديث عن ذاته في ظل نظام الميكنة والتكنولوجيا والبيروقراطية، وهو ما دعاه لأن يردد مقولة «ألبير كامو»: «أنا أتمرد إذن أنا موجود»!.... ترى أي تمرد يقصد؟ هنا تظهر مسألة رؤية الكون التي تضبط استعارة الأفكار وانتقالها من بيئة ثقافية إلى

---

(١) «الإنسان والإسلام»، ص ٨٢ ـ ٨٧. ولمزيد من التفاصيل يرجى العودة إلى: علي شريعتي، «تاريخ الحضارة»، ترجمة: حسن نصيري، دار الأمير، النظرة الكونية ٢٣٧ ـ ٢٤٥.

أخرى، فالتمرد عنده لا يعني عبثية الوجود أو لا جدواه، لا يعني التمرد لذاته، ولكنه تمرد في مواجهة «تقييد» الذات الإنسانية و«كبح» الضرورات والحتميات لتحررها وتساميها[1]. لم ينقل شريعتي مفهوم التمرد الوجودي الغربي بعبله، حيث كان يدرك بوعي شديد التحيزات المعرفية والالتباسات الاجتماعية التي تولد مفهوم التمرد في سياقها عقب الحرب العالمية الثانية، فشريعتي صاحب «سيزيف» في رحلته، تعاطف معه، غير أنه استوعب الدرس هذه المرّة...!

كذلك تأثر شريعتي بالماركسية رغم نقده العاصف للعديد من جوانبها، فرؤيته للتاريخ الإنساني تقوم على أداة تفسيرية ألا وهي الصراع بين طبقتين، كل منهما يمثل رؤية للعالم، طبقة مهيمنة عن طريق أجهزة الاستغلال والاستعمار والاستحمار، وطبقة أخرى مقاومة مناهضة لتلك الأنواع من الظلم. ونجد أصداء هذه المقولة ـ على سبيل المثال ـ في تفسيره للتشيع وموقف الإمام الحسين في كربلاء. ورغم تأثير الماركسية الواضح على أفكاره ـ والذي تطور فيما بعد في أفكار حركة «مجاهدي خلق» ـ إلا أن مناخ الستالينية أو الماركسية السوفيتية السائد حينها جعله ينفر من العديد من مسلماتها، ويندد بمواقف بعض الأحزاب الماركسية من الدين ومن قضايا النهضة والتحرر في العالم الثالث، خاصة تلك الدائرة في فلك الأحزاب الشيوعية في أوروبا، وموقف الحزب الشيوعي الجزائري من قضية النضال الثوري ضد الاحتلال الفرنسي، والذي لم يختلف كثيرًا عما قاله «موريس توريز» رئيس الحزب الشيوعي الفرنسي عن قصور الدول الخاضعة للاستعمار عن الشبوب عن الطوق، وأنها لا تزال في مراحل التكوين وأمامها الكثير لتفكر في الاستقلال. على النقيض من ذلك الموقف، كانت جبهة التحرير الوطني تعلن الثورة على الاحتلال الفرنسي الاستيطاني، وتتمسك بالهوية العربية والإسلامية للشعب الجزائري، ولم تر فيها عبئًا تخجل من حمله.

كانت الماركسية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين بمثابة منهل نظري وعملي للعديد من مناضلي ومفكري العالم الثالث، وسرعان ما تفاعلت مع الأنساق الفكرية والدينية والحضارية، وهو ما تبلور عن طيف واسع من الأيديولوجيات

---

(١) انظر فصل «سجون الإنسان الأربعة» في كتاب: «الإنسان والإسلام» مرجع سابق، ص ٩٣ ـ ١٣٣.

والمشروعات الفكرية انبثق منها على الساحة الإيرانية تيار ذو جذور يسارية وروافد ماركسية أعاد التفكير في مسألة «الأصالة الثقافية» والإسهام الحضاري والسياسي للإسلام، خاصة في مواجهة نفوذ الأكاديميا الاستشراقية التي تصم جوهر الثقافة الإسلامية بالتخلف، فظهر في هذه الموجة كتاب إجلال آل أحمد «الابتلاء بالغرب» (plagued with the west)، وعلى رسلها محاضرات ومقالات شريعتي التي جمعت تحت عنوان «العودة إلى الذات»... والذي لا يخلو من روافد ماركسية، يعترف بها شريعتي في سطوره، مثل كتابات عالم الاجتماع الفرنسي جورج جورفيتش، وهو ماركسي معارض للستالينية وأسهم في تجاوز الرؤية المركزية الغربية في قضايا ومناهج علم الاجتماع، فقدم لنا شريعتي مقدمة عن علم الاجتماع الإسلامي، كما نحت مفهوم «التشيع الأحمر» ـ التشيع العلوي ـ وهو تشيع المضطَهدين والمستضعفين المطالب بالثورة والعدالة والحرية الإنسانية، في مقابل «التشيع الأسود» ـ التشيع الصفوي ـ التشيع المؤسسي المحافظ الخادم لمصلحة الحكام.

وبالطبع، لا يمكن أن يفوتنا هنا التأثير الجارف لـ«فرانز فانون» رفيق شريعتي في النضال، وصاحب «وجه أسود وأقنعة بيضاء» و«المعذبون في الأرض»، والتي قام فيها بتحليل الظاهرة الاستعمارية من منظور سيكولوجي. أوضح فانون الدور الذي تلعبه المؤسسات الاستعمارية في مسخ الهويات الوطنية، والتهوين من إمكانيات الشعوب في النهوض فيجعلها تؤمن بحتمية التبعية وباستحالة الاعتماد على الذات. لقد قام الاستعمار بزرع ذهنية الخنوع ونفسية الهوان، لذلك يتفق شريعتي مع فانون في أن زوال الاستعمار لم يكن برحيل فيالقه العسكرية، وإنما بالقدرة على خوض المعركة الشاملة التي شنها المستعمرون، والتي لم تحسم بعد على الصعيد الثقافي والفكري، فكان شعار «العودة إلى الذات» المنهج الذي ضم شريعتي في إيران و«فرانز فانون» في الجزائر وجزر الأنتيل و«إيما سيزار» في أفريقيا؛ منهج صنع الحضارة لا مذهب استهلاك المدنية (العصرية).

علامات على الطريق؛

على امتداد هذا الخط المتمرد من الماركسية إلى الوجودية، يحاول شريعتي

تسكين الرؤية الإسلامية ويشرع في ذلك من خلال فكرته حول «رؤية العالم». نقطة بدايته هنا هي السؤال الذي طرحه المفكر ألبير كامو في روايته «الطاعون»، والذي حاول شريعتي تقديم إجابة مختلفة له.

الرواية تبدأ بسؤال افتراضي وهو: تُرى إذا ضرب الطاعون مدينتنا، فما الذي يتوجب علينا فعله نحن الذين نسكن جنباتها؟ تبرز هنا ثلاث إجابات لثلاثة من ساكني المدينة.

كان الأول رجل دين تقليديًّا يؤمن برؤية شديدة الغائية للكون، لذلك يقرر أن مقاومة الطاعون والمساعدة في إنقاذ المدينة لا لشيء سوى أن في ذلك إطاعة لأوامر الله، فما إرادتنا إلا انعكاسًا مباشرًا للإرادة الإلهية. العالم ـ وفق هذا التصور ـ خُلق وفق معادلة دقيقة ومحسوبة ميكانيكيًّا، فلا مجال لتبرير العيش في الحياة بالصدفة والعبث.

ويأتي النموذج الثاني على النقيض تمامًا، فهو لا يؤمن بوجود إله ولا ينتظر ثوابًا أو عقابًا في الدار الآخرة، ومع ذلك يقرر مقاومة الطاعون من منطلق مادي بحت، لا لأن أحدًا في السماء أملى عليه هذا الواجب ولكن لأنه يعيش كتفًا بكتف مع بشر واعين بمصيرهم ومصلحتهم المشتركة، يداهمهم خطر واحد، لذلك يقول: «حتى أخدم نفسي، عليّ أن أخدم المجتمع وأقارع الطاعون».

في الرواية الأصلية، ينحاز ألبير كامو للنموذج الثالث، وهو متمرد عبثي يرفض الاندماج في المجموع ويأبى تهديد مصيره أو التضحية بنفسه من أجل كيان زائف اسمه الجماعة. التصرف الصحيح من وجهة نظره هو «اغتنام الفرصة» والبحث عن حل فردي للنجاة والإفلات من الطاعون. إننا هنا أمام نموذج أنوي ينفي أي معيار أو مرجعية خارج ذاته للتفرقة بين الحق والباطل، بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر، ولسان حاله يردد: «أليس من الحماقة التضحية، من أجل الآخرين، بالفرصة التي منحني إياها الوجود صدفة ودون أن يدري..... ما الجدوى من وراء الزهور التي ستوضع على قبري والشعر الذي سيمتدح تضحيتي وأنا لم أعد سوى عظام نخرة»[1].

---

(١) «الإنسان والإسلام»، ص٣٠ ـ ٣٨.

ينتهي هذا الاختيار بصاحبه إلى رؤية عبثية تنقض آلهة الأرض والسماء وترفض كل أنواع الجبر التي تحد من الحرية الفردية سواء تمثلت في الدين أو في المجتمع.

وبينما يمضي كامو في رؤيته العدمية، يقرر شريعتي الانحياز للرؤية الإيمانية، ليس على شاكلة التدين البراني الذي يلغي دور الذات الواعية المتمردة، ولكن عن طريق بناء تصور فلسفي وعملي يتجاوز منطق الثنائيات الصفرية بين الذات والموضوع، وبين الإنسان والإله، بين الاختيار والجبر، وبين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية. وجد ضالته في مفهوم «التوحيد» الذي هو مركز التصور الإسلامي.

فلسفة التوحيد

ما هي ملامح التصور الذي شيده شريعتي عن التوحيد؟[١]

تقوم الرؤية التوحيدية على الإيمان بالله كمرجعية متجاوزة ومتعالية عن العالم المادي وليست كامنة فيه، فهناك حدود فاصلة (مسافة وجودية) بين الخالق والمخلوقات، فالله سبحانه وتعالى لا يحل في الطبيعة ولا يتجسد في الإنسان. لذلك فإن العلاقة بينهما قائمة على الثنائية، لكنها ليست من قبيل الثنائيات الفلسفية المتنافرة التي يقصي فيها كل طرفٍ الطرف الآخر أو يكون ضدًّا ونقيضًا بالنسبة له، بل تشمل الثنائية التي نقصدها كلاً من معنى الفصل بين الحدين؛ فالخالق ليس كمثله شيء وهو الغاية النهائية من وراء هذا العالم، ومعنى الوصل؛ فالله لم يقطع صلته بالعالم، ولم ينفض يديه عن زمامه كما قدمه التصور الأرسطي.

الله منفصل عن العالم بمعنى أنه لا يكمن أو يحل فيه، لكنه يتدخل فيه من خلال سننه في الخلق وفي الطبيعة ومن خلال الوحي الذي أنزل به الشرائع على رسله ليهدوا عباده، ومن خلال لطفه وتدبيره الحكيم في خلق الإنسان.

---

(١) في هذه الجزئية، أعتمد على: علي شريعتي، «الإنسان والإسلام»، ترجمة: عباس الترجمان، دار الروضة، بيروت، ١٩٩٢. وكتابه «تاريخ الحضارة»، ترجمة: حسن نصيري، دار الأمير، ٢٠٠٦، ص٢٤٥ ـ ٢٦١. بالإضافة إلى كتاب: «الإمام علي في محنه الثلاث: محنة التاريخ، محنة التشيع، محنة الإنسان»، ترجمة: علي الحسيني، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠١.

فوجود مرجعية متجاوزة هو ضمان لتجاوز الإنسان للعالم المادي وسموه عنه، فثنائية الخالق والمخلوق تشتق منها ثنائية الإنسان والطبيعة، فهما ليسا من نفس المقام، ولا نستطيع اعتبار الإنسان (خليفة الله) جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة أو من المادة، يفسر بقوانينها ويصنف ضمن فصائلها، كأن يعتبر سلالة متطورة من الحيوان أو رتبة راقية من المادة، فهما ليسا على نفس المنوال، فالإنسان جزء من الطبيعة، غير أنه جزء يتجزأ، أي يملك المقومات التي تميزه عن غيره من المخلوقات كالقدرة على الإبداع والتكامل والسمو نحو غاية.

وتتمايز الرؤية التوحيدية عن تصور وحدة الوجود الذي يلغي المسافة الوجودية بين الخالق والمخلوق ويسقط الثنائية القائمة بينهما، فتحل القداسة المطلقة في الطبيعة وفي الإنسان كما هي في الله، لا فرق سوى أنهما وجهان لقلب واحد، كلاهما صنو للآخر، ومن ثم تتساوى الثنائيات الأخلاقية، فالخير كالشر والحق كالباطل والجمال كالقبح، كلا الطرفين وجهان لجوهر واحد، ومن ثم لا أفضلية لأحدهما على الآخر. هنا تصبح محاولات الإصلاح والثورة على الظلم والاستبداد ضروبًا من العبث أو من إعلان العصيان على المشيئة المقدسة! كذلك تسقط ثنائية الإنسان والطبيعة ويفقد الإنسان القدرة على التجاوز والإفلات من قبضة القوانين الطبيعية الجبرية، فحرية الإنسان مرتبطة أشد الارتباط بالعنصر الرباني فيه.

وتتبدى ظلال الرؤية التوحيدية في العديد من المجالات المعرفية، فتطرح مفهوم التعالي في فلسفة التاريخ، بمعنى تأسيس القيم والغايات والمثل على أساس مرجعية مفارقة لعالم الشهادة، دون أن يعني ذلك الانفصال المطلق عن التاريخ والواقع، كما فعلت المذاهب اللاهوتية المسيحية في العصور الوسطى، وإنما الوصل بين الجانبين الغيبي (المتعلق بالوحي) والتاريخي (المرتبط بالواقع) دون السقوط في هوة التاريخية (وحدة الوجود المادية)، أي اعتبار التاريخ والعوامل التاريخية المادية هي الأساس التفسيري لكل الظواهر وتقويض أي مرجعيات ميتافيزيقية، فلا يمكن القول من المنظور الإسلامي أن التاريخ مرجعية مطلقة في حد ذاته، وأن كل واقعي معقول وكل معقول واقعي كما قال هيجل، فالقيم الأخلاقية تؤسس مبدئيًا ووجوديًا

على الدين لا على الواقع أو التاريخ، «فالتعالي في الرؤية التوحيدية لا يشكل عائقًا إبستمولوجيًّا أمام التنظير الفلسفي للتاريخ»[(١)].

وأحد أهم الحلول التي تقدمها الرؤية الإسلامية هي تجاوز الثنائية المتنافرة التي ظهرت في الفلسفة الغربية بين التعالي (كما في المدارس المثالية) وبين الكمون (كما في المدارس المادية). ترى المدارس المثالية أن جوهر الوجود هو العقل، لذا تعتقد أن الأفكار سابقة ومتعالية على الواقع وأنها تملك استقلالية مطلقة عن المحددات التاريخية والطبيعية والمادية، فالفكر يؤثر في الواقع ولا يتأثر به.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الرؤية الكمونية (الحلولية) المادية ترد كل الظواهر الحضارية والطبيعية إلى الواقع المادي (العوامل البيولوجية والتاريخية والجغرافية والاقتصادية...)، وترفض استقلالية الأفكار، فالواقع سابق على الفكر (المادة شرط ومحدد أولي للعقل) ولذلك فإن هذه الرؤية ترفض الاعتراف بالميتافيزيقا.

ترفض الرؤية الإسلامية للتاريخ نموذج التاريخانية أو الصيرورة (أصالة التغير كعامل حاكم لكل الظواهر) والذي ينتهي أفقه المعرفي وأربه الوجودي عند لحظة «نهاية التاريخ» التي تعني وفرة الإنتاج والحرية الفردية التي مثلتها انتصار الرأسمالية وظهور الفرد الخاتم عند فوكوياما ومن قبله الدولة القومية عند هيجل، والمجتمع المشاعي عند ماركس... كلها تنويعات مختلفة من استلاب الإنسان ناتجة عن قطع المجال المعرفي والمجال التاريخي عن التعالي (نسيان الله)، وهو ما أدى إلى السقوط في الواقعية التبريرية والخضوع إلى الضرورة والحتمية وكأن التاريخ هو الذي يعيش الناس وليس الناس هي التي تعيشه، والتي يتحول خلالها النسبي إلى مطلق، وتحل صفة الألوهية في التاريخ ذاته (في الدولة أو في المجتمع أو الحزب الشيوعي أو في البطل المنقذ).

فالتوحيد ليس مجرد مبدأ منهجي ومعرفي بل هو كذلك مبدأ تحرري، يعتق

---

(١) راجع دراسة محمد عبد اللاوي: «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر ونقد نهاية التاريخ» .....
وهي متاحة على الرابط:

http://www.darislam.com/home/esdarat/dakhl/sadr/data/10.htm.

الإنسان من عبودية البشر والحجر و«المفاهيم»؛ كالعقل في التاريخ عند هيجل أو المجتمع الشيوعي عند ماركس أو نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما، ويستنهض التوحيد الأمة لتؤدي رسالتها وتحمل الأمانة التي تغافلت عن مسئوليتها، كما يقوم بتحرير نظرية المعرفة من محدودية العلاقة بين العقل والتجربة، أي من الأحادية: العقل كمصدر للمعرفة (المذهب العقلي)، أو التجربة كمصدر وحيد للمعرفة (النزعة التجريبية).

السنن الكونية[1]

يقول شريعتي: إذا سألني أحدكم هل الله يتدخل في عالمنا.. أجيبه إنه يتدخل ولا يتدخل!. إنه يقصد ذلك المعنى الشامل للعلاقة بين الخالق والمخلوق، فمن ناحية، الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) يتعالى عما يصفون وعما يشركون، ومن ناحية أخرى هو «أقرب إلى المؤمن من حبل الوريد».

فإرادة الله تتجلى في العالم من خلال القوانين الثابتة في الحياة (السنن الكونية والتاريخية) التي تدل على غاية من وراء تداول الأيام وتبدل الظواهر والتي تربط مفهوم التاريخ بمفهوم التعالي أو التجاوز، فتلك السنن والشواهد الموجودة في الكون وفي الأنفس هي الدلائل على وجود خالق لهذا العالم.

إن الفلسفة التي تؤمن بـ«ما وراء» لا بد أن ترمي ببصرها وتوجه حركتها صوب غاية (منتهى) هي الخالق سبحانه وتعالى، ومن ثم فإن غاية التاريخ (وليست نهايته) من المنظور الإسلامي ليست نقطة موجودة في المستقبل يتحرك التاريخ نحوها بصورة آلية، بل سعي مستمر بحكم علاقة الواقع بالمثل الأعلى، أي علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب التي يقع في قلبها «الإنسان الرباني/ المستخلف» تدفعه إلى الجهاد والاجتهاد في السعي الدءوب نحو المثل الأعلى ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا﴾ (الانشقاق:٦)[2]،

---

(١) راجع مراجعة مفهوم شريعتي عن السنن الكونية: علي شريعتي، «تاريخ الحضارة»، ترجمة: حسن نصيري، دار الأمير، ٢٠٠٦، ص ١٥٣ ـ ٢٢٦.

(٢) ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ مفهوم «اللقاء» هنا لا يعني اختفاء الفواصل بين الإنسان والله.

وذلك عن طريق قصد سبيله والاهتداء بصراطه ومقاومة سبل الضلال والاستجابة للطواغيت.

هنا تتضح الحدود الفواصل بين رؤية التوحيد ورؤية وحدة الوجود من خلال الحفاظ على المسافة الفاصلة بين عالمي الشهادة والغيب، بين الإنسان والإله، وآيات القرآن تشهد بذلك: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ (النجم: ٤٢)، و﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ (العلق: ٨)، و﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: ٢٨)، و﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). والملحوظ في الآيات أنها تذكر الحرف «إلى»، الذي يعبر عن المجاهدة والسعي، ولا يعني الحلول التي يعبر عنها الحرف «في». فـ«الكدح» إذن لا ينتهي بالحلول، بدليل أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يصل أو يتوحد بالخالق ولكن كان ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (النجم: ٩).

وعلى حين أن الرؤية الإسلامية تحدد الغاية/ المثال، وتبيّن إطارًا فضفاضًا للمنهج (الكدح)، فإنها تسكت عن «النهاية»، ولا تحدد شروطًا أو خطوات موصوفة أو ميعادًا موقوتًا للوصول لقيام الساعة، فهي في علم الغيب الذي يخفى حتى عن أعلم الناس وهو الرسول (صلى الله عليه وسلم). إذن فالتاريخ مجال مفتوح لا يعلم خاتمته إلا الله، هو بمعنى آخر مجال لحرية الفعل الإنساني، كي يدرك أنه ليس دمية تتحرك في مسار معلوم سلفًا ينفذ فيه دوره بآلية ويجيد فيها تنفيذ تعليمات (كتالوج) الحتمية، فالعالم ليس مسرحًا للعرائس كما تصوره الفلسفات الحتمية![1]

ما هو الشرك إذن؟

الشرك، مثله مثل التوحيد، هو رؤية للعالم! فشريعتي يتجاوز الشرك كقضية حسابية، عن عدد الآلهة، إلى أبعادها المعرفية والوجودية، ويعود بنا إلى قصة قابيل

---

(١) بينما يعني مفهوم الرسالة الخاتمة استيعاب الرسالات السالفة وتجاوزها وأن التاريخ بهذا المفهوم ليس مجال التدخل الإلهي التحكمي كما صورته العقائد والمذاهب الجبرية، بل أصبح مجال الحرية وأفقًا مفتوحًا للاجتهاد في استخراج المفاهيم والقيم من الإسلام باعتباره المنهج الذي يجسد ويجدد الإنسان من خلاله خلافته لله تعالى في الأرض.

وهابيل ولدي آدم. تحكي لنا القصص الدينية أن قابيل قتل أخاه لخلافهما حول من يتزوج الأخت الحسناء، ومن ثم احتكما لتقديم القرابين لله، فلما قُبل قربان هابيل، ثارت الغيرة والشهوة في نفس أخيه فقتله. يتساءل شريعتي عن الدافع الحقيقي وراء هذا الصراع، هل كانت الشهوة والغريزة الجنسية هي السبب الوحيد؟ ولماذا لم يستجب هابيل هو الآخر لنداء الشهوة ويبادر بالغدر؟ يسبح شريعتي في الأعماق الكامنة وراء هذه الرواية، فرغم أنهما جاءا من نفس الأصل؛ أبوهما واحد وأمهما واحدة وتربيتهما واحدة، فمن أين هذا التناقض؟

يرى شريعتي أن الفارق الجوهري بينهما هو نوع العمل وطبيعة الحياة الاقتصادية لكل منهما، فهابيل كان يرعى الإبل، وقرب أغلى ما يملكه منها إلى الله، بينما قابيل كان مزارعًا، وكان قربانه لله عبارة عن حفنة من القمح المصفر العطن، ووراء كل منهما نموذج إنساني مختلف، فهابيل كان تمثيلًا لنمط الملكية المشاعية (الجماعية)، وعلى نقيضه كان قابيل يمثل نمط الملكية الخاصة. فالجريمة الإنسانية الأولى التي شطرت البشرية، وُلدت مع بزوغ الملكية الفردية الانحصارية، فقد «عرفت الأرض إراقة الدماء عندما فكر الإنسان في الملكية الفردية، لينتقل معها التاريخ من مرحلة أصالة الإنسان إلى مرحلة أصالة الفرد أصالة الروح القابيلية»[1].

فالتاريخ صراع بين روحين: «الروح القابيلية» كتمثيل لمحدودية المنفعة الاقتصادية في جماعة بذاتها ـ الطبقة القابيلية ـ و«الروح الهابيلية» كرمز للنقاء الإنساني وكنقيض للاستغلال والاحتكار، وما العبودية والقنانة ـ عبادة الأرض ـ والإقطاع ثم الرأسمالية على اختلاف تلويناتها إلا انعكاسًا لنفس المبدأ، مبدأ استغلال القلة للكثرة وسيادة الملكية الفردية، كلها تعينات للروح القابيلية.

في ضوء ذلك، يشرح شريعتي رؤيته لتاريخ الأديان، فتاريخ أي دين لم يكن واحدًا، بل كان متدافعًا بين قوتين متصارعتين تتحدثان بنفس اللغة الدينية في الظاهر، وإن كانتا متناقضتين في الجوهر. ففي تاريخ الإسلام، شهدنا تطبيقين متضادين للدين، اتخذا موقفهما كقطبين متصارعين «قطب يؤسس للانحطاط والاستغلال والتفرقة

---

(١) «الإنسان والإسلام»، ص ٤٣ . و«العودة الى الذات»، ص٣٤٦ـ ٣٥٠ .

بين البشر ويوجد الرجعية والتخدير، وينحر الحرية، عن طريق تبرير الوضع القائم وصنع الفضائل الوهمية»، ومن أشكاله «التسنن الأموي»، ويقابله «قطب يكافح من أجل الوحدة البشرية ويحارب الامتيازات الموهومة»، ومثاله «التسنن المحمدي».

تبدأ الأديان كأيديولوجية تغييرية لتحرير الإنسان من قيوده، ودفعه لاكتشاف وتحقيق ذاته، لكنها سرعان ما تنقلب إلى صورة سلطوية تخون رسالتها وتختزل الدين لصور من الوعي الزائف والتسليم اللاواعي للتقاليد المتوارثة أو للشعور القومي المتعالي... ويصف لنا صاحبنا ما آلت إليه المسيحية في عهد الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الخامس الميلادي، حيث انحرف مسارها من دين خليق بالبساطة والزهد إلى مؤسسة كنسية يعتليها «البابا» الذي يكتنز خزائن الذهب ويرتدي الألبسة المزركشة، ورسمت صورة «كولونيالية» للدين، فأصبح السيد المسيح «صاحب عينين خضراوين، أشقر الشعر، أبيض البشرة»، كأنها «ملامح آلان ديلون».و«مريم، السيدة الفلسطينية، تصير شقراء، عيونها شهلاء، ذات هندام فرنسي»، كأنها خارجة للتو من محلات «كريستيان ديور»!

تقوم السلطة بعملية منظمة «للاستحمار» عن طريق إسدال حجاب أيديولوجي لتزييف الوعي وتأبيد التفاوتات الاجتماعية بين البشر من ناحية، ومن الناحية الأخرى تكرس «التمركز حول الذات» (ego-centrism) عن طريق «قومنة الدين». ففي الغرب ادعت الكنيسة أن «الإله» يتحدث باللاتينية، رغم أن السيد المسيح لم يقرأ سطرًا واحدًا بها، ووصل الأمر للدرجة التي تسفك فيها الدماء عند محاولة ترجمة الإنجيل إلى الإنجليزية أو الفرنسية. وفي الشرق أصبح «محمد» في النسخة الصفوية من التشيع مثل «زرادشت»، بل وتصل التحيزات القومية للادعاء بأن لغة أهل الجنة العربية.

فالحجج العقيدية كانت السبيل الأيسر لاستتباب هيمنة الطبقات الحاكمة والمسيطرة، تزرع بواسطتها سلطانها في ذهنية الناس ووجدانهم، وتدعي أن التفاوت في الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي هو سنة طبيعية أو قانون كوني، وأن مصير الإنسان الاجتماعي على الأرض ليس سوى انعكاس لما مضت به المشيئة

الغيبية، فيؤكد شريعتي أن الرؤية الكونية للكثير من الناس، ممن يعتبرون أنفسهم أتباعًا للدين، هي عين الشرك، لكنه تلفع بلباس التوحيد، ويقول: «وسرعان ما ينعكس نظام الشرك الاجتماعي على النظام الإلهي، فيبدل الإله الواحد بآلهة متعددة، أي أن آلهة الأرض تخلق آلهة السماء، ولكن في ذهنية الناس أن آلهة السماء هي التي خلقت آلهة الأرض». ففي الأمس، كانت الطبقة الحاكمة وبمساعدة الروحانية (الكهنوت)، تنكر الرؤية التوحيدية للكون من أجل تبرير النظام الطبقي في المجتمع، لتحل محلها الرؤية الشركية للكون في صورة تثنية الآلهة وتثليثها، بل وأكثر من ذلك، ولتضفي على نظامها قدسية إلهية وتبدي له تقديرًا أزليًّا أبديًّا.

وقد أخذت الطبقة القابيلية في الإسلام ثلاثة من الوجوه هي ثلاثية «فرعون وقارون وبلعم بن باعو»، الذين يقفون في هيكل واحد يجبرون الناس على الإذعان، الأول بسلطته والثاني يفرغ كيس ماله والثالث يخدرهم قائلاً: أخي، لا تهتم، ولا ترفع صوتك، يكافئك الله غدًا[1].

التصور التوحيدي للإنسان

مرة أخرى، يستلهم شريعتي فلسفة التوحيد، لكنه هذه المرة يتفيأ بظلالها في بناء تصور أكثر رحابة يتجاوز به التنظير في الشئون الدينية إلى الشأن الإنساني، بالأحرى يقدم رؤية إسلامية إنسانية تحاول تجاوز ثنائيات الفكر والحركة، المادي والروحي، الفردي والجماعي، الخلاص الفردي والمسئولية الاجتماعية، وحتى ثنائية الدنيا والآخرة أو دار الشقاء ودار البقاء التي قدمتها الأفكار الدينية التقليدية.

يبدأ شريعتي طرحه بتفكيك الأسس المعرفية للرؤية الإنسانية الغربية «الهيومانية» (humanism)، عن طريق فهم ونقد «الأساطير» (myths) التي تشكل التصورات

(١) «الإنسان والإسلام»، ص ٤٦ ـ ٤٨. ومن هذا النموذج، تتضح أفكار جورج دوميزيل أحد أبرز علماء الأنثربولوجيا الدينية المتعمق بشكل كبير في دراسة أديان الشعوب الآرية والهندوأوروبية حيث رصد تحالفات ثلاثية بين ديانات تلك الشعوب هي الطبقة الحاكمة والطبقة الاقتصادية والطبقة الدينية. لمزيد من المعلومات، انظر مقالة بعنوان «علي شريعتي من منظور نقدي» لـ«محمد الساعاتي» على الرابط:
http://www.ya3li.net/modules/news/print.php?storyid=73.

الحاكمة للهيومانية منذ الميثولوجيا اليونانية القديمة، والتي انطلقت من منظور العداء بين الإنسان والآلهة الطبيعية التي قوضت إرادته وأشقت مصيره بالعبودية، مما وضعه في حالة تناقض مستحكم معها. ويتجسد ذلك في أسطورة بروميثيوس التي تجسد نضال الإنسان في التخلص من استعباد الآلهة.

تكرس هذه الرؤية من ناحية للقطيعة بين الأرض والسماء، ومن ناحية أخرى تنتج رؤية وجودية مركزها الإنسان (anthropocentric) باعتباره مرجعية للحقيقة والجمال، وتجعل من قوته ومتعته الغاية القصوى للحياة[١]. استمرت حالة الشقاق بين الأرض والسماء ـ وإن كانت بدرجات أخف ـ مع الخبرة الكاثوليكية، فصورت الإنسان كائنًا بائسًا لا تتزحزح عن كاهله «الخطيئة الأولى» التي لم يرتكبها[٢].

ويرى شريعتي أن منظري الرؤية الهيومانية في عصر النهضة وقعوا في خطأ منهجي حين عمموا صورة العلاقة بين الإله والإنسان في الموروث التاريخي والميثولوجي الغربي باعتبارها إطارًا عالميًّا حاكمًا يصلح لجميع الخبرات الحضارية والمنظومات المعرفية. فـ«الخطأ الذي وقعت فيه العقول العظيمة للهيومانية الغربية بدءًا من ديدرو، مرورًا بفيورباخ وفولتير، وصولًا إلى ماركس، كان المساواة بين عالم الأساطير اليونانية القديمة والتي كانت تحت قيد الطبيعة المادية وبين الأديان المقدسة الروحية التي ظهرت في الشرق»[٣]. فعلى سبيل المثال، تقوم الأديان الشرقية على فلسفة وحدة الوجود، ومن ثم نجد المسافة الفاصلة بين الإنسان والإله تتقارب إلى حد التلاشي والوحدة، فإله الخير يقاتل جنبًا إلى جنب مع الإنسان النبيل الخير، ويحل فيه عن طريق الفيض أو النار المقدسة، بل ويتعين الإله فعليًّا ويصير له وجود حسي من خلال الإنسان والطبيعة. أما في الإسلام، فعلى الرغم من المسافة غير المتناهية بين الإنسان والله، فإن الله بث فيه من روحه كي يحمل أمانة الاستخلاف والإعمار.

---

(١) «Marxism and other Western Fallacies»,Trans. by R. Campbell.Berkeley, Mizan Press, pages (18-20).

(٢) «Marxism and other Western Fallacies», page (26).

(٣) «Marxism and other Western Fallacies», page (24).

فكيف يتسق التوحيد الإبراهيمي ـ الذي هو جوهر الرسالات، وهو إسلام الإنسان لله، القائم على الحب وتحرر الإنسان وسموه ـ مع عبودية الإنسان وجهله أمام آلهة اليونان القديمة[١].

يلقي هذا التصور بظلاله على مفهوم «فيورباخ» عن الاغتراب والذي تأثر به ماركس في نقده للدين، حيث يعارض فيورباخ الرؤية الدينية من زاوية رفضه لانصراف الإنسان إلى الماورائيات، وأن يصير همه الشاغل هو تجاوز العالم المادي. فقد قام الإنسان بترحيل كل قدراته الجوهرية وآيات سموه إلى خارج ذاته (عملية التخارج)، وأسكنها عالم الغيب، فشعوره بالعجز عن الفعل والتغيير، وإدراكه لقصوره وتناهيه دفعه لتخيل إرادة فوقية لامتناهية، كنوع من التعويض النفسي والاجتماعي عن حالة الاستلاب التي يكابدها. ويخلص فيورباخ أن الإنسان كتب شقاءه بيديه حين اعتقد أن الدين المتعالي المتجاوز لعالمه المادي هو الملجأ لحل أزمته الوجودية، لأنه لم يبق لنفسه سوى ما هو دنيء ومدنس. من ثم، كانت المهمة التحررية في استعادة مظاهر التقديس وآيات السمو وملكات الإرادة إلى ذاته، ليصبح هو الحاكم الوحيد لمصيره، هو باختصار نقل مركز الوجود من الله إلى الإنسان.

فالإله هو من صنع الإرادة الإنسانية ـ كما يرى فيورباخ ـ حيث قام الإنسان بإسقاط قيمه الجوهرية في كيان مفارق أطلق عليه الإله، ثم عكف على جعله موضوعًا للعبادة، فـ«مركزية الإله» (Theo-centrism) أصلها «مركزية الإنسان» (Anthropocentrism). لكننا في التصور الإسلامي نجد العكس، فالله هو خالق الإنسان ومكرمه ومستخلفه، ولذلك فإن المنطق الإلهي لا يؤدي لاغتراب الإنسان عن ذاته بل يمنحه العلم ويحمله الأمانة ويجعله مستخلفًا في الأرض[٢].

إن الشيطان ـ في التصور الإسلامي ـ لا يماثل بروميثيوس.. فرق كبير بين سارق

---

(١) انظر مقال «عباس منشوري» عن المنهج النقدي للدين عند شريعتي على شبكة الإنترنت:
Abbas Manoochehri ,Critical Religious Reason: Ali Shari,ati on Religion, Philosophy and Emancipation http://them.polylog.org/4/fma _ en.htm.

ومن المفيد كذلك مراجعة نقد شريعتي لمذهب وحدة الوجود في: «الإنسان والإسلام»، ص (١٠٢، ١٠٣).

(٢) «Marxism and other western fallacies» , pp. 68.

النار الذي أراد أن يهب الإنسانية قبس المعرفة ويرفع عن البشر حجاب الجهالة، وبين المخلوق العنصري الذي اعترض على أمر الله بالسجود لآدم، وذلك لسبب عنصري هو استعلاؤه عن السجود لمخلوق من الحمأ المسنون. كما أن صورة الشيطان في القرآن الكريم تختلف كليًّا عن ذلك الذي تحدث عنه أمل دنقل في القصيدة المشهورة: المجد للشيطان معبود الرياح، من قال لا في وجه من قالوا نعم، من علم الإنسان تمزيق العدم. شيطان «دنقل» هو الوجه الآخر لبروميثيوس رمز للتحرر والاعتراض، بينما الشيطان في القرآن ـ كما يقول شريعتي ـ هو أول من ألقى بذرة الاستعلاء العنصري و«أصالة العرق».

ويقول ماركس: إن الأسس الاجتماعية للكاثوليكية دفعتها لعدم الاعتراض على العبودية، بل ولترسيخ تجارة الرقيق، وإنها تقدم رؤية سرمدية تقسم البشر إلى طبقتين، طبقة حاكمة ومهيمنة، وطبقة أخرى تقوم بالتكفير عن الخطيئة الأولى عن طريق الاستسلام لتلك الأوضاع كاختبار للتقوى والتثبت. لذلك يرفض ماركس الكاثوليكية لأنها ترسخ القنوط والعبودية، وهو ما سوف تقضي عليه البروليتاريا الثورية.

ويقول شريعتي: إن ماركس بهذا التعميم ضاهى ما بين سيف الإمبراطورية الرومانية الذي أراق بحورًا من الدماء وبين رقاب آلاف من الشهداء الذين جاهدوا باسم الدين في مواجهة الاستبداد والعنصرية والظلم والاستغلال. ورغم أن شريعتي يتفق مع ماركس في أن الدين لعب دورًا رجعيًّا في تاريخ البشرية، إلا أنه لا يصمت عند هذا التقييم، إذ إن الوجه الآخر كان دين «الطبقة القابيلية»، دين المستضعفين والمناضلين؛ فمثلما كان هناك تشيع صفوي وتسنن أموي ولاهوت إمبريالي، كان في المقابل التشيع العلوي والتسنن المحمدي ولاهوت التحرير... ولعل المفارقة جاءت مع تعليق أحد الكتاب عشية نشوب الثورة الإيرانية من أن الدين الذي اعتبره ماركس أفيون الشعوب كان هو المحرك الذي أيقظ الشعب الإيراني وأنهضه!

الإنسان الرباني

ويبلور شريعتي رؤيته عن «الإنسان الرباني» النابعة من رؤيته للعالم، فالوجود ليس جسدًا ميتًا بلا شعور أو غاية بل مجموعة من الظواهر المتناسقة التي لا تتحرك

ذراتها من قبيل العبث أو الصدفة، وإنما تدل على غاية من ورائها هي التي دبرت هذا النظام. والإنسان ذاته هو إحدى الآيات الدالة على وجود ما هو متعالٍ ومتجاوز للوجود المادي، فهو المخلوق الوحيد الذي يملك الوعي والإبداع والإرادة (حرية الاختيار)، وفوق ذلك يتفرد بالتطلع إلى المثال، لذا كانت رسالته أصعب ومسئوليته أشد. كما أنه مخلوق تثنوي يجمع بين الضدين، روح الله «أطهر ما في الوجود»، وطين مترسب «حمأ مسنون» وهو أسف الموجودات، هذا التدافع الذاتي بين قطبين، قطب متسامٍ وقطب متدانٍ، يولد مجال الفعل ومناط الاختيار، والقرآن يصور حال الإنسان بين هذين القطبين، فهو المكرم المستخلف: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، و﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤). وهو الوحيد من بين المخلوقات الذي يوصف بالخسر: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ (العصر: ٢)، والظلم: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤)، والكنود: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ﴾ (العاديات: ٦)، والطغيان: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦، ٧)، ولأنه دون غيره أهل للتكليف: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٤).

إن تركيبة الإنسان (اجتماع البعد الرباني والبعد المادي) تمنع رده في كليته إلى عالم الطبيعة/ المادة وإخضاعه للتفسيرات الكمية والعلموية والبيانات والإحصاءات، أو رده لذاته وحدها كمرجعية محددة للعالم الخارجي كما فعلت بعض الفلسفات الرومانسية، فالإنسان الرباني «ليس كإنسان المادية والطبيعية والحتمية والاشتراكية (العلمية): شجرة بلا إرادة تنبت في قلب الطبيعة أو المجتمع الخاص بها... وليس كإنسان الوجودية والليبرالية والإنسانية (الهيومانية) إرادة حرة واعية بذاتها وقد وقعت في دنيا العناصر والطبيعة المادية ميتًا شريدًا بلا مسئولية وغريبًا عن الوجود»[1].

---

(١) «العودة إلى الذات»، ص ٣٦٣، ٣٦٤.

الفصل السابع

أحمد داوود أوغلو: مركزية التوحيد ومسئولية الإنسان

د. كمال السعيد حبيب[1]

أحمد داوود أوغلو هو ابن الحركة الإسلامية في تركيا، ولذا تبدو الفكرة الإسلامية عميقة وكثيفة في فلسفته. ينطلق داوود أوغلو من أرضية إسلامية متمكنة تعمقت في كتب الفلسفة والحكمة والفقه السياسي الإسلامي التراثي من ناحية وجذور الفلسفة والأفكار السياسية للحضارة الغربية والعالم المعاصر من ناحية أخرى، وهو مهندس السياسة الخارجية لتركيا بعد صعود حزب العدالة والتنمية التركي للسلطة في ٣ نوفمبر ٢٠٠٢، وينتمي للتيار الذي يمثله رجب طيب أردوغان وعبد الله جول وبولنت أرينج وعبد الله شينر. وقد اتخذ هذا التيار موقفًا جريئًا من التطور الفكري والسياسي لتركيا بانتقاله من الفكر الإحيائي المواجه الذي يعبر عنه نجم الدين أربكان ـ الأب الروحي للإحياء الإسلامي ـ إلى الفكر الاستيعابي المحافظ الذي يقوم على التوفيق ونزع فتيل المواجهة والصراع وتغليب عامل المواءمة وتفهم الواقع وطبيعة اللحظة الراهنة، وذلك لإدراكه أن الطابع العلماني الصارم للدولة التركية يقطع الطريق على الإسلاميين في الوصول إلى السلطة والاستقرار فيها لتحقيق السعادة والخير للمجتمع التركي[2].

---

(١) باحث وخبير في شئون الجماعات الإسلامية.

(٢) عن التحولات الفكرية والسياسية للجيل الوسيط من الحركة الإسلامية في تركيا، راجع : كمال السعيد حبيب، «الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا»، دراسة حالة لحزب الرفاه (١٩٨٣-١٩٩٧)، رسالة=

وداوود أوغلو لم يغادر العلم وتأهيل الطلاب والاجتماع بهم وتعليمهم، ولكنه ظل وثيق الصلة بمؤسسة «علم وصنعت وقف» (Bilim Ve Sanat Vakf) التي يترأسها، فهو يجمع بين الممارسة الحركية والممارسة العلمية فيما يطلق عليه الدكتور حامد ربيع «الوظيفة الكفاحية للعلماء»، أي الجمع بين العلم والعمل[١].

وينتمي داوود أوغلو للجيل الثالث من الحركة الإسلامية في تركيا والذي انتقل من الاغتراب إلى الاختراق. وهو لا يعبر عما أطلق عليه «ياسين أقطاي» دياسبورا المثقف التركي وإنما يعبر عن تجذر وجوده داخل مؤسسات الحكم وإدارة الدولة، فهو أول شخص من خارج النخبة العلمانية يخترق وزارة الخارجية ليكون كبير مستشاري رئيس الوزراء ووزير الخارجية برتبة وزير[٢].

ولد أحمد داوود أوغلو عام ١٩٥٩ في مدينة قونية أحد مراكز صعود الإسلام في تركيا، وتخرج من قسم العلوم السياسية بجامعة البوسفور في إسطنبول عام ١٩٨٤، وحصل على الماجستير عام ١٩٨٥ في الإدارة ثم الدكتوراة في العلاقات الدولية عام

دكتوراة غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، (٢٠٠٦).

(١) عن المؤسسات الوقفية في تركيا، وعن مؤسسة «علم وصنعت»، راجع نفس الرسالة، ومؤسسة «علم وصنعت»، هي مؤسسة علمية يترأس مجلس أمنائها «أحمد داوود أوغلو»، وهي تهتم بالجمع والمزاوجة بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، وتدرب طلاب الجامعة على التمكن من تلك المزاوجة. وعن الوظيفة الكفاحية للعلماء عند حامد ربيع، راجع ـ مثلا ـ كتابه المهم: «حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي»، دار الموقف العربي، القاهرة، (١٩٨٢)، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢) الدياسبورا التي عناها «ياسين أقطاي» في رسالته للدكتوراة عن خطابات الإسلاميين المعاصرين في تركيا، هي شعور الإنسان بالاغتراب داخل وطنه بسبب عدوان النظام السياسي على ثقافته وهويته وإنسانيته، وهناك المئات من العلماء الذين غادروا تركيا بعد إعلان «أتاتورك» إسقاط الخلافة لعدم قدرتهم على تحمل العيش في ظل الأوضاع الجديدة، ومن هؤلاء «محمد عاكف أرصوي»، الذي ألّف نشيد الاستقلال إبان الحرب الأهلية، ولا يزال هذا النشيد هو النشيد القومي لتركيا إلى اليوم. وراجع في معنى الدياسبورا لدى الإسلاميين في تركيا: Aktay Yasin, «Body, Text, Identity, The Islamist Discourse of Authenticty in Modern Turkey», (Metu, Ankara, 1997) p. 149، وعن معنى الاغتراب في الدراسات الثقافية؛ راجع أيضًا: زيودين ساردار وبورين فان لون، «الدراسات الثقافية»، ترجمة: وفاء عبد القادر، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (٢٠٠٣)، ص ١٣٧.

١٩٩٠، ثم عمل أستاذًا بالجامعة الإسلامية في ماليزيا وترأس قسم العلوم السياسية بها عام ١٩٩٦. وهو يحاضر في عدة جامعات تركية منها جامعة مرمرة، وجامعة بيكاند. وصدر له العديد من الكتب المهمة والتي تدرس في جامعات تركيا والعالم، ومن أهمها كتاب «العمق الإستراتيجي» (Stratejik Derinlik) والذي ترجم للغات عديدة[١].

الخطوط العامة لفكر داوود أوغلو

ينتمي أحمد داوود أوغلو لمدرسة أسلمة العلوم حيث يرى أهمية طرح العلوم الاجتماعية من منظور حضاري إسلامي، ويرى أن الأسس الثقافية هي أحد المصادر المهمة لبناء الهوية الحضارية، ويرى أن مكانة تركيا الدولية مرهونة بالتصالح مع تراثها وتاريخها وثقافتها، ومن ثم فهو بدرجة من الدرجات ينتمي لتيار «العثمانية الجديدة» الذي أسسه ودعا إليه «طورجوت أوزال» الذي كان أول من طرح العلمانية الأتاتوركية على بساط البحث العام وأنعش الآمال بعودة الإسلام ليتخذ مكانه في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، بل والسياسية، في تركيا[٢].

يقول أحمد داوود أوغلو في كتابه «العمق الإستراتيجي»: «أهم عامل تاريخي يفرق بين الثقافة السياسية لتركيا وغيرها من المجتمعات هو ذلك الموروث التاريخي، فتركيا كانت مركزًا لحضارة أسست نظامًا سياسيًّا خاصًّا بها في الماضي. وقد جلبت الحضارة الجديدة جبهة ضد هذا المركز السياسي وجعلته يفقد علاقاته بمرور الوقت، كما أثر على بنيته السياسية. فالعنصر الأساسي الذي يفرّق بين الثقافة السياسية التركية والمجتمعات الأخرى هو ذلك التوتر الموجود بين عناصر الاستمرار التاريخي، الذي يهب من العصور السابقة ويستمر تأثيره في المجتمعات، والانكسار التاريخي الراديكالي الذي يعد الأساس الأيديولوجي للنظام السياسي، ولا يوجد

(١) عن أحمد داوود أوغلو، راجع مقابلته مع قناة الجزيرة بتاريخ ٢٩/ ١/ ٢٠٠٣.

(٢) عن طورجوت أوزال ودوره في التاريخ السياسي لتركيا، راجع: كمال حبيب، «تركيا الجديدة: الجمهورية الثالثة»، كتب وجهات نظر، أكتوبر، ٢٠٠٧.

ذلك الانكسار التاريخي الذي يوجه النظام السياسي في أي مجتمع ضد المؤسسات والهوية التي تحقق الاستمرارية في البنية التحتية الثقافية المؤثرة في المجتمع كما هو في تركيا. ففي حالة الثورة الفرنسية والثورة البلشفية وفي المجتمع الياباني الذي اعترته رغبة تجديد إلى حد الولع، لم يحدث ذلك الانكسار التاريخي الذي محا عناصر الاستمرارية مثلما حدث في السياسية العثمانية ـ التركية.

فالمشكلة الأساسية التي تعيشها تركيا اليوم ـ وفق داوود أوغلو ـ هي مشكلة الانسجام والتوافق بين موروث الثقافة السياسية وبين النظام السياسي الذي تأسس على طلب الالتحاق بمحيط حضارة أخرى من قبل النخبة السياسية الحاكمة[١].

وتمثل نتائج الانتخابات التي جاءت بحزب العدالة والتنمية إلى السلطة عام ٢٠٠٢، من وجهة نظر أوغلو، تعبيرًا عن وعي الجماهير التركية بضرورة التصويت للاتجاه الذي يعبر عن الاستمرارية للموروث التاريخي الحضاري من ناحية، ويعبر في نفس الوقت عن توازن معين في العلاقات الدولية يعطي الاعتبار لعلاقات تركيا بمحيطها الشرق أوسطي والممتد لآسيا الوسطى والبلقان والذي يجعل منها دولةَ مركزٍ صانعٍ للسياسة الخارجية وليس مجرد تابع أو ملتحق بسياسات الدول العظمى.

ويرفض داوود أوغلو مفهوم الحزب الإسلامي لأن الحزب برأيه قوة انقسامية وليست موحدة. أما الإسلام فهو عنصر موحد أي قاسم مشترك، ولا يجب تقليص دور الإسلام إلى مجرد التعبير عن مجموعة سياسية أو حزب سياسي لأننا سنجد مجموعات ستذهب لاحتكار الإسلام والحديث باسمه، ويرى أوغلو «أن الإحياء الإسلامي هو تعبير عن موجة إحياء عالمية للدين في جميع المراكز الحضارية الرئيسية وليس أمرًا خاصًّا بالعالم الإسلامي وحده، ويتوقع أن هذا الإحياء سيستمر

---

(١) راجع بعض فصول كتابه «العمق الإستراتيجي» (Stratejik Derinlik) في: كمال السعيد حبيب، «الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا»، مرجع سابق، ص ٢٠٤ وما بعدها. وعن الرؤية السياسية لأحمد داوود أوغلو، راجع: أحمد داوود أوغلو، «الديناميات الأساسية في الشرق الأوسط: العرب وإسرائيل وإيران»، مجلة شئون الأوسط، ع ١١٦، ٢٠٠٤، ص ١٣ ـ ٦٤، والدراسة فصل من كتابه «العمق الإستراتيجي» بعنوان «مكانة تركيا الدولية».

لأنه استجابة طبيعية للحداثة التي سادت في الخمسينيات والتي أدت إلى إعادة الدين والأخلاق إلى الحياة السياسية، فهو رد فعل على رفض القيم الأخلاقية التي سادت العالم خلال مرحلة التنوير والتحديث.

وينبه داوود أوغلو إلى التحيز الغربي في تصنيف المفاهيم حين يكون الأمر متعلقًا بالإسلام من نوع «الإسلام الليبرالي» أو «الإسلام الراديكالي». أما عندما يتعلق الأمر بمجتمعات أخرى مثل المسيحية أو الهندوسية أو اليهودية، فإننا لا نجد حديثًا عن المسيحية الراديكالية أو المسيحية الليبرالية بل نجد الحديث عن القيم الأخلاقية التي قد تكون محافظة أو راديكالية.

وداوود أوغلو هو من أسس لفكرة «الديموقراطية المحافظة»، هذه الفكرة التي تعتمد على التكامل التدريجي بدون إخلال بالمؤسسات الاجتماعية الموجودة في البلاد، و«المحافظة» هي سياسة الوفاق بين القوى المختلفة في المجتمع. وهو يرى أن المجال الحاكم للتعامل مع الواقع هو تحقيق المقاصد بصرف النظر عن الآليات التي يمكنها تحقيق ذلك، وهذه المقاصد هي الضروريات الخمس التي عبر عنها بحماية الحياة وحماية الفكر وحماية الدين وحماية الممتلكات وتحقيق العدل. ويمكن لأي آلية أن تكون شرعية طالما حققت تلك المقاصد والقيم. وانطلاقًا من هذا، فهو يرى أن مسئولية المفكرين المسلمين هي تفسير وترجمة النظم السياسية وآليات وقتنا الحاضر ومحاولة تحقيق انسجام وتجانس جديد بين قيم المجتمع والآليات التي يمكن العثور عليها في الهياكل القائمة، وهو بذلك يرى أن الإسلام والديموقراطية يلتقيان باعتبار أن الديموقراطية آلية لتحقيق المقاصدية الإسلامية. وهو يرى أن هناك أربع آليات في الديموقراطية تلتقي مع القيم والمقاصد الإسلامية، وهي:

- الشرعية العقلانية للسلطة السياسية.

- المشاركة السياسية كأحد سبل تكوين السلطة السياسية.

- المسئولية السياسية للقادة والمسئولين السياسيين.

ـ احتمال تغيير السلطة السياسية من خلال الانتخابات[1].

ومن ثم فإن داوود أوغلو يمثل موقعًا متميزًا للنخبة السياسية المثقفة في تركيا تجعلنا نطلق عليه رائد المدرسة المؤسسية.

تلك إطلالة على الخطوط العامة لفكر داوود أوغلو المؤسسي والسياسي. أما أفكاره الفلسفية ورؤيته التأسيسية للإله والكون والحياة والإنسان، والمستمدة بالأساس من العقيدة الإسلامية ومن المدرسة التراثية واتجاهات علم الكلام والتفلسف الإسلامي، فتدور كما عنونا لهذه الدراسة حول قضيتين أساسيتين هما: مركزية التوحيد، أي مركزية معنى الألوهية وتخلله الكون والوجود، ومركزية الإنسان ومسئوليته وتحمله للأمانة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، أي مركزية معنى العبودية. فالكون قطباه إله خالق وإنسان مخلوق وبينهما علاقة محورها مسئولية الإنسان واختياره وألوهية الله الفاعلة التي تتجلى في الكون والوجود عبر هذا الإنسان.

مركزية التوحيد في فكر داوود أوغلو

في بحث له بالإنجليزية عنوانه: «The Impact of Alternative Weltanschauungs on political Theories: A Comparison of Tawheed and Ontological Proximity» (تأثير الرؤية الفلسفية للعالم على النظرية السياسية: مقارنة بين التوحيد وبين علم الوجود)[2]. يبرز بشكل واضح، كما هو واضح بالعنوان، انطلاق الباحث من التوحيد كنقطة مرجعية أساسية وأن هذا المنطلق يطبع النظريات السياسية بطابعه،

(١) عبد الوهاب المسيري: «انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام»، الجزيرة. نت، بتاريخ ٢٧ يناير ٢٠٠٥، معلقًا على حوار أجراه الأهرام ويكلي مع أحمد داوود أوغلو.

(٢) أحمد داوود أوغلو: الفلسفة السياسية، «تأثير الرؤية الفلسفية للعالم على النظرية السياسية: مقارنة بين التوحيد وبين علم الوجود»، ترجمة إبراهيم البيومي غانم، تقديم محمد عمارة، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (يناير ٢٠٠٦).

وهنا فهو يوثق العلاقة بين علم التوحيد والعقيدة في الإسلام من جانب والسياسة أو قل علم إدارة الحياة والعالم من جانب آخر، رغم أن هناك تميزًا واضحًا في فكره بين المجالين، مجال التوحيد وعالم الألوهية ومجال علم الإدارة و«السياسة» (policy) أو التدبير كما كان علماء المسلمين يطلقون عليه. لكن التميز لا ينفي الترابط والتواصل الوطيد والوثيق، فالسياسة هنا لا تدار بدون قيم أو أخلاق أو نقطة مرجعية ولكنها تدار في سياق نقطة مركزية أوضحها في عنوان بحثه وهي التوحيد، وبشكل عام فإن الفكر الإسلامي التركي يميز بين مجال السياسة والدين ولكنه لا يفصل بينهما، هو يراهما مجالين متمايزين ولكنهما مرتبطان لا يمكن الفصل بينهما ولكن من المهم التمييز(١).

يقول أوغلو: «من المستحيل تقريبًا أن نفهم الثقافة السياسية الإسلامية والوعي السياسي للعقل المسلم بدون أن نفهم صورة العالم التي يرسمها الإسلام، فنظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجوديًّا تتناقض مع الوجود المحدد بنظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي، وهذا الفارق له دلالة مهمة في فهم الأساس القيمي للشرعية السياسية في هذا النظام أو ذاك من النظم التي عرفتها كل من الحضارتين الإسلامية والغربية». ويمضي ليقول: «إن المبدأ الأساسي في الكونية «الكوزمولوجيا» الإسلامية التي تقوم على فكرة الألوهية هو عقيدة التوحيد «لا إله إلا الله» ومضمونها الإلهي، ويمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسية بين النظرية والتطبيق أو الإيمان والحياة أو المثال والواقع في النظرة الإسلامية الكلية للعالم، ويشير إلى مبدأ «التنزيه» وقول «سبحانه»، والذي يعني تنزيه الله عن كل النقائص، باعتباره مفتاحنا للتميز بين المطلق والنسبي من خلال الاعتقاد في تسامي الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ وهيمنته

---

(١) كمال السعيد حبيب: «الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا»، مرجع سابق. في مواضع متعددة، وهنا أيضًا، يلاحظ أن الفكر التركي السياسي يميز بين المجالين الديني والسياسي ولكنه لا يفصل بينهما؛ فالسياسة مجالها الصراع السياسي والتنافس الحزبي والبرامج السياسية، والدين مجاله الدعوة والإرشاد والاعتصام بالكتاب والتوحد خلف القيم الإسلامية، ولكن السياسة تدار وفق قيم وقواعد أخلاقية مستمدة من الدين، وهذا الاختلاف هو نوع من التخصيص والتقسيم الوظيفي وليس القيمي. وفي العالم العربي، هناك تجارب تحاول فعل ذلك، منها مثلًا حزب العدالة والتنمية في المغرب، وحين الحديث عن برنامج لحزب الإخوان في مصر فإن الحديث حول التميز وليس الفصل يكون مطروحًا أيضًا.

على النسبيات المخلوقة (العالم)، فالجزء المنفي في عبارة التوحيد «لا إله» يرفض الاعتراف بوجود أي مصدر آخر للتسامي والهيمنة، في حين أن الجانب المثبت «إلا الله» يعني طاعة كل المخلوقات النسبية للمطلق، وهو الله، تلك الطاعة هي نفسها دين الإسلام، ويتصف الله بأنه مصدر كل الإطلاق وهذه الصفة هي جوهر تعريف ذاته كما تبين أسماؤه في القرآن، ويجنح مذهب التنزيه نحو المركزية بمعنى أنه يتصل مباشرة بتعريف الله على أنه بادئ العالم كما في كتابات علماء المسلمين، وخاصة علماء الكلام.

وربما يقصد أوغلو قول علماء الكلام المسلمين «أن الله هو العلة الأولى للعالم» فهو «الأول» قبل أن يكون شيء، و«الآخر»، أي الذي يفنى كل شيء ويهلك إلا وجهه الكريم: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وهذا هو معنى اسمه «الباقي».

وفي الإحالات المرجعية، يشير أوغلو لقول الله تعالى في آخر سورة الحشر: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢ - ٢٤).

ويرى داوود أوغلو أن الإسلام كنظام مترابط ومتكامل تقوم أسسه على عقيدة «الألوهية» أي الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته، وأن هذه العقيدة تتجلى في الرؤية للعالم أو الكون: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠). كما يشير إلى علاقة التكريم التي منحها الله للإنسان بخلقه بيده ونفخ فيه من روحه وجعله خليفة له ومنحه بعض علمه الذي يسخره في التعامل مع الكون والطبيعة. ويقول أوغلو: من هذا المفهوم الإسلامي عن الله تمخضت نتائج مهمة سواء للتراث النظري الإسلامي أو للعقائد السائدة بين الناس أولها: أن هذا المفهوم ينشأ عنه هيكل هرمي بين الله والإنسان بحيث يمنع تمثل المطلق (الله) بالمخلوقات النسبية (الكائنات): ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، أي نفي الحلول عن الله وأنه ذات بائنة عن خلقه كما يقول علماء التوحيد والعقيدة القدامى. ومعنى ذلك أنها ـ أي ذات الله ـ لا تحل في مخلوقاته أبدًا فهناك علاقة مباينة.

ويشرح أوغلو ذلك قائلا: إلى جانب هذا الهيكل الهرمي «الوجودي» يوجد الفهم الكوني للإسلام والذي يمكن صياغته على النحو التالي: الله ـ الإنسان ـ الطبيعة. فعندما تلقى الإنسان الأمانة من الله، أصبح لديه قدر من السيادة النسبية على الطبيعة المحدودة بالمكان والزمان حسب هذا التدرج من الله إلى الطبيعة مرورًا بالإنسان.

ويتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تباينًا على المستويات المعرفية، فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات المعرفية اتساقًا جوهريًا قويًا مع مبدأي التوحيد والتنزيه كأساسين للعقائد ـ مرة أخرى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

ويستطرد أوغلو ليقول: «ومن هنا يستحيل وجود تداخل بين هذه المستويات حيث إن تطبيق مجموعة مختلفة من المعايير لكل مستوى منها يمنع إيجاد معايير مشتركة يمكن أن تطبق على كلا المستويين، بحيث يمكن أن تنشأ لدينا قاعدة علمانية للمعرفة البشرية وهو الأمر الذي لا يمكن تصوره من وجهة النظر الإسلامية»[١]. أي أن وجود مبدأ التوحيد والألوهية كمبدأ مركزي يعني الإيمان بالوحي والنص من قبل الإنسان. ومعنى إيمان الإنسان بالوحي أنه يظل مصدرًا لمعرفته ومرجعية لفعله المكتسب بحركته وجهده وعقله ـ فاجتهاده وعلمه، سواء في القرآن المكتوب أو الكون المنظور، يتم في سياق علم الله وكلمته ووحيه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤)، في سياق ارتباط الظواهر الكونية بالظواهر الشرعية أي الاتساق بين الطبيعة والإنسان وعدم التضاد والصراع بينهما، فلا يوجد قانون ينظم حياة الناس

---

(١) حيث تفترض العلمانية «السيولة» التي تنتهك الحدود وتلغيها بين الإله والإنسان والطبيعة ومن ثم فهي بالضرورة ذات طابع حلولي، بينما مبدأ التوحيد ينفي الحلول ويحافظ على الحدود والمسافات بين الإله والإنسان والطبيعة. راجع في ذلك أفكار عبد الوهاب المسيري في «العلمانية الشاملة والجزئية»، وفي غيرها من كتاباته.

ومعاشهم يهدد أو يتعالى أو يتجاوز مبدأ التوحيد أو يمثل عدوانًا على الكون والطبيعة. لا توجد علمانية في المعارف البشرية بمعنى أن تستقل المعارف التي يجتهد فيها الإنسان أو يبتدعها أو يجتهد فيها أو يخترعها بذاتها بحيث تتجاوز المستوى المعرفي الإلهي: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤). فعلم الله مصدر كل علم إنساني، وكل علم إنساني يستقل بذاته عن علم الله وإرادته وألوهيته فهو علم يأخذ البشرية والإنسانية إلى الدمار والهلاك.

ويشير أوغلو لذلك بقوله: وليس من الممكن فهم الفرق الأساسي بين النص والاجتهاد إلا من خلال التفريق بين المستويات المعرفية في منهج الفقه الإسلامي الوصفي، ومن هنا فإن المحاولات الرامية لإعادة تشكيل الإسلام من خلال تغيير قواعد الفقه الإسلامي لن يقدر لها النجاح على المدى البعيد، لأن الاتساق الجوهري للإسلام الذي يعتمد على التمييز بين المستويات المعرفية يؤدي بسهولة شديدة إلى إخفاق الاجتهادات التي تتعارض مع النص بوصفه مصدرًا للفقه.

والوحي هو كلام الله تعالى (القرآن المنزل)، وكلام الله هو تعبير عن ذاته، وإحدى صفاته أنه يتكلم. وكلامه، كذاته وصفاته، غير مخلوق بل هو مصدر لتحديد الرؤية الإنسانية للكون والوجود. فالمعرفة هي صفة لله، وهي تتميز عن الوجود المخلوق. والوحي منزل على رسول، ومن ثم فلا يوجد تعارض بين الوحي والعقل والوجود. وكما يقول أوغلو: كل علماء المسلمين وفلاسفتهم يرفضون التعارض بين هذه المستويات المعرفية، إذ يحاولون جميعًا أن يظهروا وجود توازن مستمر بين الوحي بوصفه مصدرًا للحقيقة المطلقة والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحي. وعلى ذلك، فإن المدارس الإسلامية كامتداد للوحدة الوجودية تكاد تجمع على رفض إمكانية التعارض النهائي بين الوحي المنزل والعقل المحض، وذلك من خلال اعتقادها في أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية.

ومن ثم، فنحن أمام نسق أو نظام معرفي يبسط سلطانه وطريقته على كل الاجتهادات التي أنتجها العقل المسلم في كافة المناحي بما في ذلك الفلسفة وعلم الكلام، ذلك لأن نظام المعرفة الإسلامي المنبثق من الألوهية والتوحيد يشع في جنبات النشاط الفكري للعقل المسلم ولذا يتسم النشاط العقلي والفكري للمسلمين بالأصالة من

ناحية وبوجود قدر من المشترك بين كل الاتجاهات والأفكار والمدارس الإسلامية. يوضح أوغلو ذلك بقوله: «جماع الأعمال التي تدور حول النظرية الإسلامية ترتبط مع مبدأ التسامي الوجودي المطلق في وحدة بنائية تنبع من فكرة وحدة الألوهية، وترتبط نتائجها بنظرية المعرفة الإسلامية. وقد حاولت كل مدارس التفكير الإسلامية توضيح جوانب وأدلة مختلفة لهذه المقولة الوجودية الجوهرية باستخدام مناهج وتقنيات ومسميات مختلفة. ولذا، فإن التعارض الخاص بين هذه المدارس يكمن في المنهج الخاص بكل منها فقط، ولكنها تشترك جميعًا في وحدة بنائية واحدة».

وإذا كان المعتزلة هم أول مدرسة تتصل اتصالًا فعالًا بالفلسفة اليونانية وتتبنى نظرية للمعرفة حول الوجود خارج النسق التراثي الإسلامي بقولها باستقلال العقل البشري، إلا أنها لم تعرض هذه المقولة في سياق يتعارض بشكل نهائي بين العقل والوحي بحيث يصبح العقل مصدرًا للمعرفة المتعارضة أو المتجاوزة للمعرفة النابعة من الله، وذلك على العكس مما حدث في التراث الغربي حين استقل العقل بتأسيس معارفه عن العالم والوجود خارج كلمة الله ووحيه، ومن هنا ظهرت العلمانية التي تجعل من العقل مصدرًا مستقلًا ومرجعية نهائية للكون وللحياة. أما في الخبرة الإسلامية، فإننا نجد أن تفسير المعتزلة للتوحيد قادهم لحالة من التسامي الوجودي شديد التركيز يعتمد على الإيمان بالله ليس فقط بوصفه خالق العالم ولكن بوصفه العلة الدائمة لوجوده.

الخبرة الإسلامية للمعرفة والبحث والتفكير رغم ثرائها وتنوعها لم تعرف مظاهر للإلحاد أو إنكار وجود الخالق، كما أنها لم تعرف العلمانية بمعنى أن يكون العقل مرجعية مطلقة مستقلة عن أي مرجعية أعلى وهي الوحي، ولذا يقول أوغلو: «القول بأن الطريقة العلمانية للتفكير في التاريخ الفكري والإسلامي يمكن أن تقوم اعتمادًا على تراث الاعتزال هو ادعاء باطل جملة وتفصيلًا».

ما يسميه داوود أوغلو «التسامي الوجودي» الذي هو التعبير عن وحدانية الله وأنه العلة الأولى لكل موجود وحادث كان هو الهدف من كل النشاط الفكري والفلسفي والفقهي للمدارس الفكرية الإسلامية المختلفة، وهذه الوحدانية تجلت في الإيمان بوحدة الحقيقة والتي تعتمد على الوحي بوصفه مرجعًا نهائيًّا، ومن ثم سيادة الشريعة والقيم المنبثقة عنها. ولتوضيح ذلك يقول: «وحدة الله على المستوى

الوجودي تؤدي إلى فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة مما يعطي اتساقًا داخليًا متينًا في إطار كلي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ومبحث القيم وعلم الاجتماع والسياسة اعتمادًا على علم الوجود، وهذا الاتساق الداخلي يمثل جوهر الآليات التي تحول دون علمنة الفكر والحياة في الثقافة الإسلامية من خلال رفض الفصل بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم».

ويشير أوغلو إلى فكرة مهمة وهي تفسر السبب في رفض التحديث والعلمنة في العالم الإسلامي حيث يسير التحديث والعلمنة في طريق مواز لطريق رد الفعل النقدي الإسلامي الرافض للحداثة والعلمنة. إن ذلك يعود في الواقع لمركزية التوحيد والرؤية الوجودية المنبثقة عنها للكون والعالم والتي يحددها الوحي والذكر الحكيم وموقع الإنسان من كل ذلك، فهو تعبير عن القبول بمركزه في المنظومة التي تشيدها حقيقة التوحيد والتي تجعل منه فاعلًا متبعًا في قضية التوحيد والعقيدة والكون والوجود وفاعلًا مجتهدًا في قضية الحياة والعمران وتنظيم الدنيا وإدارتها. وكلا المستويين يتمتع باستقلال عن الآخر بحيث لا يمكن أن يتداخلا أو أن يحل أحدهما في الآخر بعكس الحضارة الغربية التي تبدو هذه المستويات فيها مائعة ويمكن أن يتحول فيها الإنسان إلى مركز الكون والعالم بدلًا من الله، ذلك لأن العلاقة بين اللاهوت والناسوت في نظرية المعرفة والوجود الغربية غير واضحة أو محددة ويمكن أن يحل أحدهما في الآخر، وهو ما يفتح الباب واسعًا للعلمنة والعقلنة بعكس الحضارة الإسلامية التي يحكمها مركز قوي ثابت هو «الألوهية والتوحيد» وهذا المركز يحمي الإنسان من الادعاء بألوهية تنازع الله مركزه، وتنازع الوحي مكانته، فالإيمان بالإله والوحي والنبوة تجعل من الإنسان خليفة الله وليس ندًّا له أو منازعًا، وكل حالات «الفرعنة» التي نازعت الله ألوهيته كانت تعبيرًا عن الحلولية وتلاشي علاقة التدرج الصارم بين اللاهوت والناسوت التي تجعل الإنسان يزعم أنه إله وأنه في مركز الكون والوجود رغم أنه مخلوق من مخلوقات الله[1].

---

(١) أي أن حالة «الفرعنة» أو «الفرعونية السياسية» التي جعلت الفرعون يقول: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ (القصص: ٣٨) هي تعبير في أخطر جوانبها عن العلمانية التي جعلته ينازع الله حقه في الألوهية وينقل نفسه من حالة العبودية إلى الألوهية، أي أن الاستبداد مرهون باختلال العلاقة التراتبية بين الله والإنسان والطبيعة وهو مرهون بالعلمانية التي تجعل تلك العلاقة عائمة وقابلة لأن يحل أي منها

يمثل الإنسان قاسمًا مشتركًا في تحليل أوغلو للعلاقة بين الرؤية الوجودية للعالم وبين نظام القيم والمعرفة، ومن ثم العلوم التي يؤسسها الإنسان والنظم التي يجتهد في إيجادها لتيسير حياته، فهو دائمًا يجعل من الإنسان في منطقة وسط بين الله والطبيعة، فيقول: النظام الوجودي في الإسلام يتمثل في ثلاثية «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة». وفي حديثه عن النظام السياسي وعلاقته بمنظومة الوجود والقيم الإسلامية، يقول مثلًا: «الله ـ الإنسان ـ النظام السياسي»، فالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو غيرها من النظم التي ينشئها الإنسان لا يمكن أن تنفصل عن علاقته بالله، فمن المستحيل أن نجد تبريرًا سياسيًّا بدون إشارة إلى السيادة المطلقة لله عز وجل، ويقول داوود أوغلو في هذه النقطة: إن التدرج الوجودي «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة» يوحي بتدرج اجتماعي/ سياسي مثل «الله ـ الإنسان ـ نظام سياسي» على الطريقة الإسلامية في التفكير السياسي، ولذلك فإن تبرير النظام السياسي يحيلنا مباشرة إلى فهم الأمانة التي كلف الله الإنسان بحملها، بوصفها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي/ اجتماعي لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان يتجاوز حدود التاريخ ألا وهو إعلان الإنسان طاعته لله، ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسية على الأرض وطاعتها أمرًا مقبولًا كامتداد لهذا العهد يتجاوز حدود التاريخ بفرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله على أنبيائه، كما أن استخدام مفهوم «خليفة» في الدلالة على استخلاف الله للإنسان وللدلالة أيضًا على السلطة السياسية يشير إلى الارتباط الكلي بين المجال الوجودي والمجال السياسي، فالإيمان بالحق المطلق ينبع من الإيمان بالوجود الإلهي الذي وصل للإنسان عن طريق سلسلة النبوة، هذا الإيمان يعني أن الإنسان مسئول أمام الله ومقيد بالعهد الأرضي الذي يتخطى حدود التاريخ، ولم يكن خلقه عبثًا وإنما لغاية جليلة كما يذكر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ

في الآخر. وهذا معنى منازعة الله حق التشريع: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤). فمنازعة الله حق وضع القواعد التي تسير عبيده هو جوهر العلمانية سواء اتخذت صورة فردية فرعونية أو صورة مؤسسية.

وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢).

ويرى أوغلو أن حقيقة التوحيد تتجلى في قيمة وحدة الحياة ذاتها وعدم تقسيمها، فالحياة الأخروية هي امتداد للحياة الدنيا التي هي دار ابتلاء واختبار ومعاناة، والتي هي ممر إلى الحياة الحقيقية بعد ذلك، أي الدار الآخرة: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، وهو يرى أن مفهوم الإنسان في القرآن الكريم يرتكز على الوحدة بمعنى تكامل الروح والمادة وعالم الغيب وعالم الشهادة وعالم العقل والوحي، وتتجلى حقيقة التوحيد أيضًا في البناء الفقهي الإسلامي الذي يوازن بين قضايا الإجماع والقضايا الظنية وبين المصادر الأصولية التي تعتمد على النص كالقرآن والحديث الصحيح وتلك التي تعتمد على العقل والعرف والعادة وشرع من قبلنا والاستحسان، وبين مناهج الاستدلال الإيمانية الغيبية وتلك الاستقرائية. ويتجلى مبدأ الوحدة بشكل قوي في عدم الفصل بين المقدس والعلماني أو الديني والدنيوي أو المادي والأخلاقي، فلا يوجد في الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية.

ويشرح أوغلو ذلك بقوله: هناك جانبان لوحدة مسئولية الإنسان على الأرض، أولهما يتعلق بنوعية المسئولية، فهي مسئولية متميزة تشتمل على أجزاء مادية وأجزاء روحية، والجانب الثاني هو أن كل إنسان مكلف بالاضطلاع بهذه المسئولية. ويمثل هذان الجانبان في وحدة المسئولية وموضوعيتها ركيزتين لخاصيتين متميزتين في الفهم السياسي الإسلامي وهما:

١ ـ النظرة الإسلامية لوحدة الحياة التي ترفض الفصل بين الجوانب المادية والروحية.

٢ ـ تميز المجتمع السياسي/ الاجتماعي في الإسلام الذي يتكون من البشر الذين يقبلون بهذه المسئولية دون أي تفريق بينهم، وهذا المجتمع يرفض السلطة الكهنوتية لرجال الدين، تلك السلطة المعروفة لرجال الكنيسة في الدولة الدينية المسيحية، كما يرفض تسلط الطبقة الرأسمالية أو الاشتراكية، ويرفض أيضًا التسلط والاستبداد تحت ادعاء سيادة الدولة أو سيادة القومية.

فالإنسان هو حامل المسئولية والأمانة ومكلف بها، والعلاقة مباشرة بينه وبين الله، ومن ثم فلا توجد فئة أو طبقة أو مبدأ يقوم بهذه الأمانة نيابة عن الإنسان أو بدلًا منه أو يكون واسطة بينه وبين ربه ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وفي آية أخرى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

والدولة هي تعبير عن العهد بين الله والإنسان وهي تجلٍّ لمسئولية الإنسان تجاه وحدة الحقيقة وحقيقة التوحيد، فالترابط الوثيق بين العقيدة والفقه وبين السلطة والقيم وبين الدين والحياة يجعل من الصعب تصور تخلي الإنسان المسلم عن مسئوليته تجاه أن يكون للإسلام وجود في الواقع والحياة الدنيا وأن يكون له تأثير فيها بل وهيمنة عليها: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨) عن طريق وجود سلطة تكفل للمسلم حياة وفق عقيدته. ومن هنا يقول أوغلو: «إن الأدوات الجوهرية لتبرير الدولة كمؤسسة هي العهد الذي يتجاوز حدود التاريخ والخاص بأصل قيام الدولة والاضطلاع بهذه المسئولية السماوية على الأرض لتحقيق هدف الدولة، وبذلك يصبح فهم «وحدة الحياة» نتيجة منطقية للاعتقاد الوجودي في «وحدانية الله» والافتراض المعرفي «بوحدة الحقيقة»، ولذا فإن الدولة المثالية «توجد في النظرية السياسية الإسلامية بوصفها جوهر عملية تبرير وجود الدولة وليس الدولة الطبيعية» هذه الدولة التي نشأت من خلال الحقائق الواقعية والحقائق الاستقرائية في تراث الفلسفة السياسية الغربية. إن الدولة في النظرية الإسلامية تعتمد على سابقة وجودية هي العهد الأزلي بين الله والإنسان.

ويستمر أوغلو في توضيح تجليات العلاقة العقدية بين الإنسان وربه في الواقع والحياة والتي تفرض المسئولية تجاه الحياة والواقع والآخر والكون لتكون تعبيرًا عن هذه العلاقة العقدية فيقول: الفلسفة الإسلامية «المتمركزة حول الله»، على العكس من الفلسفة الإنسانية الغربية «المتمركزة حول الطبيعة»، نستطيع أن نقيمها من خلال منهج العلاقة بين الله والإنسان والتي تعني مسئولية الإنسان التي تؤمن في الوقت

نفسه بوجود إرادة حرة نسبيًّا وسيادة حرة نسبيًّا على الأرض. لكن هاتين الإرادة والسيادة لا تخضعان إلا للإرادة السياسية المطلقة لله، فهو «حي قيوم» على العكس من صورة الرب التجريدي الساكن في التراث الفلسفي الغربي كما تصوره ديكارت وهيوم وكانط. وتأتي البنية السياسية نتيجة لاستخدام هذه الإرادة السياسية النسبية استنادًا إلى حق ممنوح ومسئولية نابعة من العهد بين الله والإنسان، وهكذا يؤدي العهد الأزلي بين الله والإنسان إلى عهد سياسي بين الإنسان والإنسان للاضطلاع بالمسئولية السماوية.

والمسئولية السماوية تهدف إلى تحقيق العدل الذي يعد قيمة عليا في النسق الوجودي الإسلامي، والعدل هو أساس العمران والملك. وكما أشار ابن تيمية نقلًا عن نظام الملك الوزير السلجوقي: «إن الله يقيم الدولة العادلة ولو كانت كافرة ولا يقيم الدولة المسلمة لو كانت ظالمة»، فالعدل هو عنوان تجلي إرادة الله ومشيئته في الحياة عن طريق الإنسان الذي يحكم باعتباره منفذًا لهذه المشيئة ومبتلى بها كحاكم، وعن طريق الإنسان المسلم المحكوم الذي يرفض الظلم من ناحية ولا يعطيه صكًّا بشرعية مهما تلون ذلك الظلم أو تجمل أو حاول أن يؤثر من يمنحونه الشرعية بمنافع ومغانم سياسية: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا» (حديث قدسي)، فشرعية السلطة بمعنى قبولها أو الرضا عنها من قبل المسلمين يكون بتمثلها لقيمة العدل الذي به تقوم السماوات والأرض: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (النساء: ٥٨).

وينظر الاجتماع الإسلامي للإنسان باعتباره مدنيًّا لا يمكنه العيش وحده بدون الآخرين، فهو في حاجة لمجتمع وفي حاجة لدولة تفرض النظام وتضبط الأوضاع وتقيم العدل وتحمي الثغور. ومن منطلق مسئولية الإنسان الإيمانية المنبثقة من عهده مع الله وأنه من ثم خليفته، فإن هناك واجب الرعاية تجاه من يتولى أمرهم ويقوم على شئونهم سواء على المستوى الاجتماعي (العلاقات القرابية والجيرانية والمتصلة بالحي أو المدينة) أو على المستوى السياسي (مسئولية الولاة والحكام عن مواطنيهم وعن إدارة شئون الدولة بشكل يحقق العدل والأمن). وفي الحديث: «كلكم راع

وكلكم مسئول عن رعيته؛ الرجل راع في بيته ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها، والحاكم راع ومسئول عن رعيته..» (البخاري ومسلم)، فالمواطن في الدولة الإسلامية ليس هو من يحوز تابعيتها وإنما من يقف من شئونها وأمورها موقف الفاعل الاجتماعي الذي لا يمكنه أن يقف إزاء ما يجري موقف غير المكترث.

والطاعة للنظام السياسي من قبل المسلمين، باعتباره نظامًا شرعيًّا، لا تعتمد على مجرد الولاء، وإنما تعود لكونها طاعة لله والرسول كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ...﴾ (النساء: ٥٩)، فشرعية السلطة السياسية تتصل بطاعة تلك السلطة لشرع الله: «إنما الطاعة في المعروف» (حديث في البخاري)، «ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (حديث في البخاري).

وهو يرى أن قضية الشورى في الإسلام هي تعبير عن المسئولية المباشرة للمسلم: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ (الشورى: ٣٨)، ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فالشورى هنا تعبير عن تمثل القيم الوجودية والكوزمولوجية[١] التي يتأسس عليها نظام الوجود الإسلامي، ومن ثم فهي لا تكتسب شرعيتها من مجرد الرجوع للمواطنين بدون النموذج الإيماني والوجودي الكامن وراء رؤيتهم للعالم المنبثق من إيمانهم بالله. ويعبّر أوغلو عن ذلك بقوله: «فسرت النظريات السياسية الإسلامية مبدأ الشورى بالرجوع إلى التكامل الوجودي والكوزمولوجي (الكوني)، وفسرت نتائجه على عكس اللامبالاة الوجودية الغربية حيال هذا الموضوع، وذلك هو السبب الرئيسي لعدم قدرة الفلسفة الديموقراطية الغربية على التكيف مع المجتمعات الإسلامية على الرغم من التشابه البنيوي، فالمسلمون لا يرفضون الديموقراطية بمعناها الذي يقتصر على البنية السياسية التي تهدف إلى خلق المشاركة السياسية، ولكنهم يرفضون اللامبالاة الوجودية في الفلسفة الديموقراطية الغربية».

ويرى أوغلو أن ممارسة القوة في المجتمعات الإسلامية لا تكتسب شرعيتها

---

(١) التأملات الخاصة بأصل العالم وتطوره وبنيته، وهي النظرية أو الفلسفة الخاصة بطبيعة ومبادئ الكون.

إلا باستنادها للرؤية الكونية المستمدة من الإيمان بأن القوة الأصلية هي «قوة الله»، ومن ثم فإن المسلم يرفض الاستبداد ويرفض الفرعونية والتجاوز والعدوان على حقوق الناس باعتبارها حقًّا لله تعالى، كما أن الدولة ليست غاية في ذاتها ولكنها أداة أنطولوجية بتعبيره لتمكين الناس من ممارسة إيمانهم.

وينتهي داوود أوغلو إلى نتائج ثلاث لها صلة بالمسئولية الإنسانية تجاه الكون والمجتمع والإنسان، وهي:

١ ـ فهم التقييم الدائري للاستقرار والنظام الاجتماعي القائم على العدل بالمقارنة بالتجارب التعددية الحركية الفاعلة في التغيير الغربي.

٢ ـ صور المساواة والتكافل في البنية الاجتماعية (التعاون) بالمقارنة بالتقسيم الطبقي الاجتماعي/ الاقتصادي الذي ينشأ عن إساءة استغلال القوة على أيدي بعض الجماعات الاجتماعية/ الاقتصادية.

٣ ـ تركيز القوة من خلال مركزية المؤسسة والأجهزة الحكومية للحفاظ على النظام السياسي بالمقارنة بتعدد المؤسسات الاجتماعية/ الاقتصادية المستقلة القائمة على التقسيم الاجتماعي/ الاقتصادي للقوة المادية.

فالوعي السياسي للعقل المسلم يتقبل النشاط السياسي كمهمة محددة لإقامة العدل في العالم بأجمعه. ولذلك لا نجد في العقلية الإسلامية أي أساس قيمي لفكرة التطور الخطي الأوحد من خلال توسيع القوة المادية وهي الموجودة في الوعي السياسي الغربي الذي نما بصفة خاصة في عصر التنوير. ومن هنا لا يمكن تبرير أي تهديد للعدالة، وهي القيمة الأساسية للمثالية السياسية، بتدمير النظام والاستقرار الاجتماعي/ السياسي حتى لو كان هذا التهديد مؤديًا إلى تطور مادي ضخم. ويعضد هذا الفهم للارتقاء الدائري للاستقرار الاجتماعي فلسفة التعاون التي تؤمن بالمساواة والتكامل وتربط بين كل المسلمين عبر التاريخ حتى يوم الحساب بفضل مفهوم الأخوة كما حدده القرآن.

ويتجلى التكافل الاجتماعي/ السياسي والتكافل الاجتماعي/ الاقتصادي في

قانون جامع يجعل الزكاة ـ على سبيل المثال ـ حقًّا لفقراء المسلمين على أغنيائهم. وتمثل الحسبة ضمير المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين وفرض عين على المحتسب.

ولأن إدارة مرفق الدولة يتطلب تركيز القوة السياسية في يد الحكام، فإن الفكر السياسي الإسلامي قد انشغل بكيفية ضبط هذه القوة من خلال معادلتها بقوة أخرى توازنها مثل التأكيد على استقلال سلطة القضاء وسلطة الإفتاء ومرجعية الشريعة، وكل هذه القوى تعبر عن مسئولية إنسانية تنبع من الوظيفة التي تقوم بها هذه السلطات وهي كونهم علماء موقعين عن رب العالمين[١] ـ كما ذكر ابن القيم ـ وأنهم لا يجاملون الحكام بل يقضون ضدهم وفق الشريعة ويفتون ضدهم أيضًا لضمان سلامة طرق استخدامهم للقوة وعدم الاتجاه بها وجهة خاطئة نحو الظلم أو الاستبداد. ومفهوم «الولاية» الذي يعني التفويض باستخدام السلطة يجب أن يكون موافقًا للشريعة وتحت رقابة السلطة القضائية وسلطة الإفتاء وحق الناس في التعبير عن آرائهم بما في ذلك النقد والمحاسبة بل والقيام على الحكام وعدم بذل الطاعة لهم.

ووفقًا لداوود أوغلو، هناك ثنائية سياسية/ اجتماعية تقوم على التمييز بين الراعي (الحكام) والرعية (المحكومين). وإذا كان منطق الراعي يفرض تركيز السلطة السياسية في يد صفوة سياسية، فإن منطق الرعية يفرض التعدد الاجتماعي والثقافي القائم على المنطق الأفقي حيث تتعدد الملل داخل الدولة في إطار السلطة السياسية الموحدة عبر نظام الذمة الذي يعني مسئولية الدولة الإسلامية تجاه مواطنيها من غير المسلمين[٢]. وقد كفل التصور الإسلامي، القائم على خدمة الاقتصاد للسياسة وليس العكس، استقلال هذه الجماعات المتعددة بنظامها القانوني والاقتصادي وطرائق

---

(١) هناك كتاب لابن القيم من أربعة أجزاء بعنوان «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، فهم يقومون بالتوقيع عن الله، أي الذين يبلغون رسالته ولا يخشون أحدًا إلا الله.

(٢) عن نظام الملة والذمة، راجع: كمال السعيد حبيب، «الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية» (٦٢١ هـ، ١٩٠٨ م)، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، (٢٠٠٢)؛ وأيضًا كمال السعيد حبيب، «قراءة جديدة في وثيقة المدينة»، منبر الشرق، العدد الأول، (١٩٩٢).

حياتها. وكما يقول: «من الفروض الاقتصادية الإسلامية أن كل ما يحتاج إليه الناس ينبغي إنتاجه وأن الموارد الاقتصادية يجب أن توزع توزيعًا عادلًا مع وجود فارق بين القطاعات الأفقية. وقد أتاح هذا الفرض الفرصة لوجود استمرار الثقافات المحلية الأصلية بأنماطها المعيشية الخاصة بها»، وهذا على عكس التعددية الاجتماعية/ الاقتصادية في الغرب والتي تسم نفسها بأنها عالمية وموحدة، ومن ثم تهدد بالقضاء على تعدد الثقافات المحلية الأصلية، وذلك هو المحصلة النهائية لاعتماد الثقافة على السياسة والاقتصاد، فالعقلية الاقتصادية الغربية تفترض أساسًا أن كل ما يتم إنتاجه ينبغي أن يستهلك بعكس الفرض الإسلامي القائل بأن كل ما يحتاج إليه الناس ينبغي أن يُنتج.

ويذهب أوغلو إلى أن انتماء المسلم للأمة هو تعبير عن المسئولية، فالأمة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن أصله أو جنسه أو لونه بشرط أن يقبل المسئولية، فهي أساس تحديد الهوية وعملية العلاقات الاجتماعية السياسية التي يعيشها المسلم داخل بيئة اجتماعية سياسية، ويرتبط هذا المفهوم، نظريًّا ومنطقيًّا وعمليًّا، بالآية القرآنية: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٩٢)، وبالاعتقاد في التوحيد. ومن هذا المنطلق الذي يربط الوحدة الاجتماعية/ السياسية بالأصول الوجودية، يكاد يكون من المستحيل ترجمة لفظ «الأمة» إلى أي لغة أخرى.

إن فكرة المسئولية لدى أوغلو لا تعبر فقط عن العهد الذي عقده الله مع الإنسان: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٧٢، ١٧٣)، أو ميثاق الفطرة كما يقول بعض علماء الفقه والفلسفة الإسلاميين القدامى، ولا هي اختيار الإنسان لتحمل الأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض والجبال: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، بل هي إرادة واعية واختيار عاقل يعبر عن الابتلاء الإنساني بإعلان الدخول في التوحيد والتزام شريعة الله التي جاء بها الأنبياء وإعلان قبول الإنسان أن يكون عبدًا لله، أي ملتزمًا بأمره وشرعه وحكمة ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب: ٣٦). والعبودية مسئولية ورعاية تجاه من يلتزم الإنسان بالقيام على أمرهم والولاية عليهم، على المستوى الفردي في العلاقات الأسرية وعلى المستوى الجماعي، فالالتزام تجاه الأمة التي ينتمي إليها وتجاه الكون الذي يعيش فيه «فرض كفاية». وفي المستوى السياسي، حيث يكون هذا الإنسان حاكمًا أو مسئولًا، فإن ممارسة الولاية على المستوى السياسي مرهون بشروطها والقيام بأمرها بحيث لا تقود إلى انحراف أو ظلم أو استبداد، أو هي مراقبة ومحاسبة كما في «ولاية القضاء» أو «ولاية الإفتاء»، والمسئولية هي تعبير عن الانتماء للأمة والتي تفرض على المسلم أن يكون فاعلًا وإيجابيًا: الذات كفاعل اجتماعي - بتعبير آلان تورين - حيث يفرض عليه الانتماء للأمة المشاركة والمراقبة والمحاسبة وعدم بذل الطاعة والرفض لأي ممارسة لا تعبر عن التزام الولاة أو الدولة بالشريعة، فهناك جدل واضح في فكر أوغلو بين مركزية التوحيد ومسئولية الإنسان كتعبير عن عبوديته لله سبحانه وتعالى.

ويذهب داوود أوغلو إلى أن الحضارة الغربية عاجزة عن تحقيق الحرية والأمن الوجودي المطلق، وأن هذا هو جوهر أزمتها، وإلى أن الأمر ليس متعلقًا بنظام سياسي بقدر ما هو نتيجة حتمية لرؤية العالم. ويمضي ليقول: «الإسلام هو القادر على أن يطرح بديلًا للحداثة الغربية، فصمود الإسلام أمام محاولات القضاء عليه يشير إلى قوة وتماسك الرؤية التي يقدمها للعالم والتي تمثل بديلًا للرؤية الحضارية الغربية»، كما يرى أن الإدراك الذاتي للإسلام من جانب المسلمين هو شرط تحقق إسلامهم وأن هذا ملازم للإنسان ما بقي حيًا، وأن هذا الإدراك هو الذي يحدد حرية الإنسان وأمنه. إن الحرية في المنظور الإسلامي هي تعبير عن نضج روحي يمكن الإنسان من أن يتحكم في أنانيته الذاتية «فالحرية ليست موضوعًا من موضوعات القوة بقدر

ما هي موضوع للوعي بالذات ومعرفة النفس، وكذلك فإن الأمن يكمن في شخصية الإنسان ووعيه الذاتي»[1].

هناك جدلية واضحة في فكر أحمد داوود أوغلو، وهي مركزية مفهومي «التوحيد» و«مسئولية الإنسان». «التوحيد» يتجلى في التعبير عن رؤية الكون والعالم، بينما «الإنسان» هو الذي يعبر عن ذلك في حركته ومسيرته في الحياة، وهذا هو جوهر الابتلاء الإنساني، فإما أن يكون «عبدا» لله أو أن يتمرد ليكون فرعونًا يرى نفسه إلهًا ومركزًا للكون. وعلى حين أن نموذج العبودية والاستخلاف يعبر عنه الفعل الإنساني في الحضارة الإسلامية، وهو جوهر بقائها وقدرتها على الصمود والاستمرار، فإن نموذج الفرعنة والتمرد على ألوهية الله وجعل الإنسان إلهًا ومركزًا يعبر عنه الفعل الإنساني في الحضارة الغربية هو جوهر أزمتها.

(١) أحمد داوود أوغلو، «العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية»، تعريب وتحرير ومراجعة إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (يناير ٢٠٠٦)، عرض كمال حبيب، الجزيرة. نت، (١ فبراير ٢٠٠٧).

الفصل الثامن

الإنسانية والإيمانية عند عصمت سيف الدولة
قراءة في منهج جدل الإنسان

محمد السخاوي[1]

أكتب عن الدكتور عصمت سيف الدولة ليس فقط لأنني قرأت كتاباته جيدًا، وقد حدث هذا، ولكن لأنني عايشته أيضًا معايشة مكثفة لمدة سبعة عشر شهرًا، بدايةً من شهر فبراير ١٩٧٢، كسجناء سياسيين بسجن القناطر الخيرية. كان الدكتور سيف الدولة مسجونًا في الزنزانة رقم (١٢) وكنت أنا في الزنزانة رقم (١٣)، وكنت قد قررت أن أُوظِّف وقتي كله في فترة السجن لمعرفة الدكتور سيف الدولة الإنسان والمفكر. عرفته إنسانًا حاد الانضباط الخلقي والسلوكي محبًّا للإنسان. أما عنه كمفكر، فقد تحصلت على أمرين: الأول خلفيته التربوية، حيث حدثني بإسهاب عن والده الأزهري وعن عائلته وعن قريته الهمامية من قرى مركز البداري محافظة أسيوط، والثاني أنني استوعبت تمامًا «منهج جدل الإنسان» الذي قدّمه وصاغه في كتابه «أسس الاشتراكية العربية»، هذا المنهج الذي أعاد الإنسان إلى منزلته التي كانت قد سلبتها منه الفلسفات المثالية والمادية، وبالذات هيجل وماركس.

فقد عشنا منذ أواخر الخمسينيات وحتى النصف الأول من ستينيات القرن الماضي هيمنة ماركسية على أوساط المثقفين والناشطين السياسيين في الوطن العربي.

---

(١) مفكر قومي مصري.

تولى عدد من المفكرين الماركسيين العرب في هذه الفترة عملية ما يسمى تعريب الماركسية، وكانوا يريدون بذلك تسويق الماركسية للشباب العربي، وكان الشباب شديد الإعجاب بالماركسية للتكامل الشديد في أطروحتها الفلسفية والمنهجية والنظرية. والأكثر من ذلك أن النظم العربية ذات التوجه القومي تبنت هي الأخرى ما يسمى تعريب الماركسية، وركب النشطاء السياسيون الماركسيون في الوطن العربي هذه الموجة، في مصر والمشرق والمغرب، وتغلغلوا في كل مؤسسات الدول القطرية ذات التوجهات القومية، وكان هذا واضحًا تمامًا في المؤسسات السياسية للجمهورية العربية المتحدة. وكان الميثاق الوطني ـ الذي كان بمثابة الطريق الفكري لعمليات التحول فيها ـ عبارة عن تلبيس الماركسية عباءة قومية. وقد عبّر عبد الناصر عن ذلك بقوله: «الاشتراكية واحدة والاختلاف في التطبيقات.. لذلك نقول التطبيق العربي للاشتراكية ولا نقول الاشتراكية العربية». ولذلك فقد تغلغلت الكوادر الماركسية في مؤسسات الاتحاد الاشتراكي ومنظمة الشباب، واعتمدت عملية التثقيف داخل المؤسستين على ما كان يسمى أسس الاشتراكية العلمية (أي الماركسية).

في وسط هذا الجو المفعم بالماركسية، فلسفةً ومنهجًا وأخلاقًا وسلوكًا، ظهر كتاب الدكتور عصمت سيف الدولة «أسس الاشتراكية العربية». ومن المهم أن نذكر أن النشاط الماركسي الفكري والميداني أحيا مثالية هيجل من باب إثبات صحة المادية الجدلية، استنادًا على المقولة الماركسية: «إن هيجل أوقف الجدل على رأسه، أما ماركس فقد عدله وأوقفه على قدميه».

جاء كتاب «أسس الاشتراكية العربية» للدكتور عصمت سيف الدولة، في وسط هذه المعمعة الفكرية، ليثبت علميًّا خطأ الأسس التي قامت عليها الفلسفات المادية والمثالية، حيث قدّم سيف الدولة دراسات علمية معمقة في المدارس الفلسفية المختلفة ليؤكد على أن الكون منضبط على نواميس لا تتبدل ولا تتغير، هذا الانضباط يشمل الكون في كلياته وجزئياته، وخلص سيف الدولة من ذلك إلى سقوط «نظرية الصدفة» في الخلق والتطور، لأنه لا يمكن أن يتولد هذا الانضباط القانوني الدقيق من «اللاقانون»، وبهذا هدم عصمت سيف الدولة الأساس الفلسفي لكل من المادية والمثالية كما سيتم تناوله بالتفصيل في هذه الدراسة.

ثم تحدث سيف الدولة عن الإنسان باعتباره صانع تطوره، فلا وجود ولا معنى للتطور بدون الإنسان. أحدث سيف الدولة نقلتين نوعيتين في الدراسات الفلسفية؛ الأولى: أنه ساهم بجهد رئيسي في نقل هذه الدراسات من جمود وضيق كل من المثالية والمادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، والثانية: أنه تبنى المفهوم الإسلامي الذي يقدّم الإنسان باعتباره مستخلفًا ومكلفًا بالإعمار ومخيّرًا في ذلك بين الحق والباطل.

إن الفلسفة العربية تتسم عمومًا بالإنسانية، لكنها كانت تفتقر إلى رؤية تقنينية (منهجية) لتفسير التاريخ. لقد أحدث عصمت سيف الدولة نقلة نوعية في الدراسات الفلسفية والاجتماعية العربية لم نشهدها منذ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الإسلامي، كما انطلق من منهج جدل الإنسان لتقديم رؤى نظرية عديدة تتعامل مع قضايا إنسانية وقومية متعددة ومتنوعة وتقدم لها الحلول.

وتتضمن هذه الدراسة جزأين: الأول خاص بجدل الإنسان الذي يعد المنبع لكل إنسانيات سيف الدولة، والثاني عن العمق الإيماني لإنسانية سيف الدولة.

وسيتضمن الجزء الأول:

١ ـ عرض رأي الدكتور زكي نجيب محمود في أطروحات الدكتور عصمت سيف الدولة.

٢ ـ الفلسفة والميتافيزيقا.

٣ ـ قوانين الحركة والتطور.

٤ ـ جدل الإنسان.

٥ ـ الجدل الاجتماعي (قانون تطور المجتمعات).

٦ ـ الجدل الاجتماعي والصراع الاجتماعي.

ويتضمن الجزء الثاني:

١ ـ التوحيد الإسلامي في مواجهة الميتافيزيقا كمصطلح فلسفي غربي.

٢ ـ التفكير العلمي والمنهجية القرآنية عند سيف الدولة.

٣ ـ الإنسان في القرآن مسيّر أم مخيّر.

٤ ـ الجبر والاختيار بين القرآن ومنهج جدل الإنسان.

٥ ـ الاستخلاف/ الشورى ـ جدل الإنسان/ الديمقراطية.

٦ ـ الأمة في القرآن.

٧ ـ يوميات مسلم وسقوط العلمانية.

الجزء الأول
جدل الإنسان: إنسانية سيف الدولة

١ ـ دكتور زكي نجيب محمود يكتب عن د. سيف الدولة ويضعه في منزلته[1]

خصص الدكتور زكي نجيب محمود الافتتاحية التي كتبها للعدد الثامن لمجلة «الفكر المعاصر» الصادر في أكتوبر ١٩٦٥ ـ التي كان يرأس تحريرها ـ لتناول فكر الدكتور عصمت سيف الدولة، حيث وصفه بأنه: «ظاهرة تستوقف النظر في ميدان الفكر الفلسفي، على اختلاف العصور، وفي شتى أقطار الأرض، وهي أن ذوي الأصالة من أصحاب هذا الفكر يغلب أن يكونوا من هواته، وقل أن يكونوا من محترفيه.. إن في جونا الفكري العربي هذه الأيام سؤالًا ملحًّا يتردد على ألسنتنا فيما نكتبه ونذيعه وهو: متى وكيف تكون لنا فلسفة عربية خالصة نشارك بها في قضايا الفكر العالمي والمحلي مشاركة تحمل طابعنا الأصيل؟.. ومثل هذا السؤال نفسه ليتضمن بدوره سؤالًا أسبق وهو: ما هي العناصر الأساسية التي تكون طابعنا الأصيل، هذا الطابع الذي ننشد أن يميز الفلسفة العربية التي نرجوها لأنفسنا؟.. وإني لأمهد بهذا الذي أسلفته للإشادة بثمرة ناضجة من ثمار الفكر الفلسفي العربي المعاصر والأصيل، قدمها مفكر ـ من غير رجال الفلسفة المحترفين ـ حين أراد أن يعالج موضوعًا هو في صميم

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، مجلة «الفكر المعاصر»، العدد الثامن أكتوبر ١٩٦٥، الأفتتاحية.

الصميم من حياتنا الفكرية وحياتنا العملية على السواء، وأعني به أسس الاشتراكية العربية، فما هي هذه الأسس؟ وعلى أي وجه تخالف أو توافق النظرية الاشتراكية في عمومها كما عرفناها على أيدي أصحابها من مفكري أوروبا؟.. ولست أشك لحظة واحدة في أننا حين نحصد حصادنا ذات يوم، لنلتمس بين سنابله وأعواده «فلسفة عربية» سيكون الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه «أسس الاشتراكية العربية» بين الطلائع القوية التي أسهمت في تكوين الفلسفة العربية المعاصرة، وفكرته الرئيسية هي حكم يستخلصه من التضاد القائم بين فلسفتين جدليتين، هما فلسفة هيجل من ناحية وفلسفة ماركس من ناحية أخرى، فالأولى مثالية جدلية، والثانية مادية جدلية، الأولى تقصر نفسها على مسار الفكر المجرد الخالص وحده، والثانية تقصر نفسها على مسار المادة وحدها، فلماذا لا ننظر إلى هاتين الفلسفتين الجدليتين بنظرة جدلية، تجعلها بمثابة «الدعوى» و«نقيض الدعوى» لنؤلف بين النقيضين في كيان يجمعهما معًا وهو «الإنسان» الذي اجتمع فيه الفكر والمادة معًا، بحيث نقول إن الجدل ـ أي التطور ـ لا هو مقصور على الفكر النظري وحده، ولا على المادة المجسدة وحدها، بل هو «جدل الإنسان»...

ويستمر الدكتور زكي نجيب محمود في افتتاحيته فيقول: «... لكن «الجدل» انتقل على يدي هيجل من معنى إلى معنى، فبعد أن كانت هذه الكلمة طوال العصور السابقة دالة على «طريقة استدلال»، أصبحت عند هيجل «طريقة سير» مراحلها مثلثة الخطوات، وجاء ماركس فاستخدمها بهذا المعنى الهيجلي نفسه لتدل على «طريقة سير» لا على «طريقة استدلال» كما كانت في تاريخها الماضي، وطريقة السير عند ماركس هي كما كانت عند هيجل قوامها مراحل مثلثة الخطى، وكل الفرق بينهما ـ كما هو معلوم ـ أن «السائر» عند هيجل تيار من فكر، وأما «السائر» عند ماركس فهو تيار من مادة، لكن طريقة الخطو في الحالتين واحدة، وهي أن ينتقل «السائر» ـ فكرًا كان أو مادة ـ من وضع إلى نقيضه ثم إلى وضع ثالث يجمع النقيضين في كيان واحد... ذلك يساعد على وزن الفكرة الجديدة التي يعرضها المفكر العربي الدكتور عصمت سيف الدولة، وهي الفكرة التي يزعم بها أن «الجدل» لا يكون للفكر وحده ولا يكون للمادة وحدها، بل يكون لـ«الإنسان» قاصدًا بذلك أن الذي «يتطور» صاعدًا إلى أعلى

فأعلى، سالكًا في صعوده تلك المراحل المثلثة الخطى، إنما هو «الإنسان» بجملة مقوماته العضوية من فكر ومادة، وأما الطبيعة المادية في حد ذاتها فلا تعرف مثل هذا السير، وكذلك لا يعرفه الفكر المجرد المطلق الذي لا يتجسد في إنسان معين تحيط به مشكلات معينة ويريد لها حلولًا معينة. ولماذا يصر مفكرنا العربي على أن يكون «المتطور» هو الإنسان؟.. إنه إنما يفعل ذلك لإصراره على أن يكفل للإنسان حريته، وذلك لأننا سواء أخذنا بمثالية هيجل أو بمادية ماركس، فإننا في كلتا الحالتين نلغي إرادة الإنسان الحرة، ونجعله خاضعًا لمتغير آخر في توجيه سيره، ولا فرق ـ من هذه الناحية ـ أن يكون ذلك «الآخر» الذي يسير الإنسان وجودًا من فكر أو وجودًا من مادة. وماذا يكون الإنسان إن لم يكن كائنًا مبدعًا خلاقًا، فإذا أحلنا عملية الخلق والإبداع إلى كائن آخر ـ مهما تكن طبيعته، وحتى إذا جعلنا الإنسان نفسه جزءًا منه ـ فقد سلبت الإنسان أخص خصائصه التي تميزه عن الطبيعة وتميزه عن بقية الكائنات العضوية على السواء»..

ويخلص الدكتور زكي نجيب محمود إلى القول: «ما مؤدى هذا كله؟.. مؤداه ـ فيما نرى ـ أن المفكر العربي إذ هو يحاول البحث في «أصول الاشتراكية العربية» قد وقع على سمة مميزة نرجح لها أن تكون من أهم العناصر التي منها ستتكون آخر الأمر ما سوف نسميه ـ بعد استكمال مقوماته ـ «فلسفة عربية معاصرة»، وأعني بتلك السمة المميزة حرصنا الشديد على أن نكفل للإنسان حرية الإرادة، لأنها هي وحدها شرط المسئولية الخلقية التي تكون ركنًا من أهم أركان العقيدة التي ندين بها، بحيث ترانا ننفر نفورًا يكاد ينبثق من طبيعتنا الفطرية من كل مذهب يسوي بين الإنسان وسائر ظواهر الكون الأخرى».

٢ ـ الفلسفة والميتافيزيقا

قبل الإسلام، لم تشغل الفلسفة ولو جزءًا صغيرًا من اهتمام النخبة العربية من العرب العاربة. كان اهتمام النخبة بالأدب وبخاصة الشعر منه، ووجد في الجزيرة العربية قبل الإسلام عدد من «الموحدين» الذين هم من بقايا اليهودية والمسيحية،

هؤلاء لم ينشغلوا أبدًا بقضية الفلسفة الأساسية، وهي الانغماس في البحث في كيف وجد هذا الوجود ومن الذي أوجده وماهيته وكلياته وجزئياته، لأن كل هذه المسائل حسمت عندهم «بالتوحيد»، أي أن الله هو الخالق لهذا الوجود وهو مالكه.

وبعد نزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم، وتكليفه بالدعوة، ودخول الناس في دين الله أفواجًا، لم ينشغل المسلمون الأوائل بالفلسفة، مثلهم مثل عرب ما قبل الإسلام، ذلك لأن الإسلام حسم قضية الوجود ببساطة ووضوح في أن الله هو الموجود بذاته ولذاته، وهو الموجد لهذا الوجود، إنها العودة لقضية التوحيد بصفاء شديد.

بعد الفتوحات الإسلامية وتوسع دولة المسلمين، واختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب، وتعرفهم على حضارات غيرهم كحضارات الإغريق والرومان والفرس، انشغل المسلمون بالقضايا الفلسفية التي شغلت غيرهم، وبالذات الفلاسفة الإغريق، وبقدر ما وضع هذا الانشغال أسس الفلسفة العربية الإسلامية بقدر ما توزعت هذه الفلسفة بين مذاهب عديدة ولم تعد قضية التوحيد بالبساطة والوضوح والصفاء الذي كانت عليه قبل أن ينشغل المسلمون بالفلسفة لمجاراة الفلاسفة غير المسلمين.

لم يعش العرب قبل الإسلام مشكلة الميتافيزيقا، ولم يعيشوها في صدر الإسلام، والسبب أن الأرض العربية هي أرض الأنبياء والرسل والرسالات، كل الأنبياء والرسل والصحف والكتب المقدسة ظهرت على الأرض العربية، ولذلك كانت قضية الخلق محسومة عندهم وإن لم ينطق بالتوحيد منهم إلا قليل قبل محمد صلى الله عليه وسلم. إن القبائل والشعوب التي كانت قائمة على الأرض العربية قبل الإسلام كانت مهيأة لاستقبال دعوة التوحيد، ولذلك اصطفاها الله واصطفى منها محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم. وبعد الوحي والتكليف، حملت هذه القبائل والشعوب هذه الدعوة إلى الله الواحد وعادت قضية التوحيد ببساطتها وصفائها، وظلت كذلك حتى انشغل العرب بالقضايا الفلسفية التي كانت نبتًا لبيئات حضارية غير حضارتهم العربية الإسلامية.

يقيني أن دكتور عصمت سيف الدولة امتداد طبيعي للب الحضارة العربية

الإسلامية، فهو لم ينشغل بـ«الميتافيزيقا» كما طرحتها الفلسفات الغربية - وإن فندها جميعًا. انطلق سيف الدولة: من «التوحيد والتكليف»، أي توحيد الله الخالق وتكليف الله للإنسان بخلافته ومسئوليته عن إعمار هذا الكون. ولما كانت قضية الخلق والتوحيد محسومة عنده، فإنه انشغل بالبحث في قضية الإنسان المكلف من قبل الله بالإعمار، وكان السؤال المحوري الذي شغله هو كيف يمارس الإنسان هذا الإعمار؟ من ذلك نفهم قول دكتور عصمت سيف الدولة «لتسقط الميتافيزيقا». فالميتافيزيقا المعنية بالسقوط هنا الميتافيزيقا باعتبارها إشكالية غربية لا إشكالية عربية إسلامية، لأن العرب انطلقوا من التوحيد للبحث في التكليف... وكان عصمت سيف الدولة امتدادًا طبيعيًّا لحضارة أمته. إن السقوط هنا هو سقوط الفلسفة الغربية لحساب التوحيد الإسلامي، ولذلك فإن سيف الدولة وصف الفلسفات الغربية كلها بالميتافيزيقية وأجملها في نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا مثالية (هيجل) وميتافيزيقا مادية (ماركس وغيره من الماديين) ووصفها بالجبرية، أي أن الإنسان فيها مسيّر وليس مخيّرًا[١]، قد يكون مسيّرًا بفعل العقل الكلي والروح المطلق (هيجل) أو بفعل المادة والقوى المادية (ماركس وتلاميذه). وحيث إن العقيدة الإسلامية تؤكد على أن الإنسان هو خليفة الله وحامل أمانته ومسئول عن الإعمار، وقد خلقه الله مهيئًا لتحمل هذه المسئولية، وجب عند سيف الدولة القول بسقوط الميتافيزيقا التي تسلب الإنسان إنسانيته، فقال: «تسقط الميتافيزيقا» (أي الغربية)، وفي نفس الوقت أكد على أن الله هو الخالق لهذا الكون، يعلم كلياته وجزئياته. وكما أن لهذا الكون بداية من عند الله، فإن له نهاية من عنده. وهو كما خلق يبعث من جديد. وعند البعث يكون الحساب والعقاب، وما ربك بظلام للعبيد، فقد أنزل كتبه وملائكته على رسل من عنده لهداية الناس على الصراط المستقيم ومبينًا لهم الحق والباطل والخير والشر.

٣ـ قوانين الحركة والتطور[٢]

أخذ سيف الدولة على هيجل وماركس أنهما اعتبرا قانون الجدل «الديالكتيك»

---

(١) دكتور عصمت سيف الدولة: «نظرية الثورة العربية»، (الجزء الأول «الأسس»: جدل الإنسان، الحرية أولا وأخيرًا)، الطبعة الأولى، دار المسيرة، بيروت، (١٩٧٩).

(٢) المرجع السابق.

قانونًا كليًّا مكملًا للقوانين الكلية الثلاثة: (١) التأثر والتأثير. (٢) التغير. (٣) الحركة. إلا أن هيجل اعتبر قانون الجدل قانونًا كليًّا محيطه «العقل الكلي» أو بتعبير آخر «الروح المطلق» في حين اعتبر ماركس قانون الجدل قانونًا كليًّا محيطه المادة أو الواقع المادي. قانون الجدل عند هيجل قانون للعقل الكلي وليس للإنسان، ومحكوم بقوانين الحركة الثلاثة، وقانون الجدل عند ماركس قانون للمادة ومحكوم أيضًا بالقوانين الثلاثة للحركة، والنتيجة عند الاثنين واحدة وهي أن الإنسان مسيّر وليس مخيّرًا. وبتعبير قواعد اللغة، فإن الإنسان عندهما ليس فاعلًا وإنما مفعول به.

أخذ عصمت سيف الدولة من سابقيه (هيجل وماركس) قوانين الحركة الثلاثة وافترق عنهما فيما يتعلق بقانون الجدل، ذلك لأن سيف الدولة ميز بين نوعين من القوانين، ميز بين القوانين الكلية التي هي قوانين الحركة حيث بها تنضبط حركة الكون وظواهره المختلفة والقوانين النوعية التي تتعدد وتتنوع بتعدد ظواهر الكون وتنوعها، وهذه الظواهر منها ما هو معلوم معروف ومنها ما يزال غير معلوم وغير معروف، ولكل ظاهرة قانونها النوعي الخاص بها الذي يضبط حركتها في نطاق القوانين الكلية، لا تفلت أي ظاهرة في الكون سواء كانت طبيعية أو كيمائية أو جغرافية أو إنسانية من هذا الانضباط القانوني الناتج عن العلاقة الحتمية القائمة بين قانونها والقوانين الكلية. وهذه القوانين، سواء كانت كلية أو كانت نوعية كما صنفها سيف الدولة، تتسم بالحتمية والموضوعية والشمولية، والمقصود بالموضوعية أن وجودها متحقق سواء اكتشفها الإنسان أو لم يكتشفها بعد. ويقصد بشموليتها أنها تفسر كل الظواهر أو عناصر كل ظاهرة، ويقصد بحتميتها أن فاعليتها لا بد أن تحدث. إن هذه الصفات الحتمية والموضوعية والشمولية مستمدة من طبيعتها كقوانين، ولذلك فإن كل ما هو غير حتمي وغير شمولي وغير موضوعي لا يعد قانونًا لأنه لا يفسر الظاهرة أو مفرداتها.

٤- جدل الإنسان: اكتشاف سيف الدولة[١]

تعد قضية التطور الاجتماعي من أهم القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي من

---

(١) المرجع السابق.

حيث تفسيرها ومعرفة بواعثها. وقد اتفق الثلاثة هيجل وماركس وسيف الدولة على أن التطور الاجتماعي محكوم بقوانين حتمية وموضوعية وشاملة. وبمعنى آخر، فإن التطور لا يحدث صدفة. إلا أن عصمت سيف الدولة اختلف مع الاثنين في موضوع الجدل، فهل الجدل قانون كلي محيطه الروح المطلق كما هو عند هيجل أم هو قانون كلي محيطه المادة كما هو عند ماركس أم أن قانون الجدل ليس قانونًا كليًّا كما هو عند ماركس وهيجل وإنما هو قانون نوعي خاص بالإنسان؟..

فنّد سيف الدولة أطروحات هيجل الفلسفية في التطور وبين أن الفكر المجرد ليس جدليًّا، وفنّد أطروحات ماركس في المادية الجدلية والمادية التاريخية، وبيّن أن المادة ليست جدلية وأن مكونات نواتها متعادلة في مكوناتها الموجبة والسالبة، وبالتالي لا تحتوي بداخلها على نقيضين (قضية ونقيض القضية) يؤدي الصراع بينهما إلى وجود ثالث «مركب» يتجاوزهما ويحدث التطور لاحتواء المركب على نقيضين يتولد بينهما الصراع.. وهكذا أثبت عصمت سيف الدولة أن الفكر المجرد والمادة خاليين من التناقض وبالتالي لا يمكن أن يعد أي منهما مصدرًا للتطور.

إن الإنسان ـ كما يقول دكتور عصمت سيف الدولة ـ أحد مخلوقات هذا الكون، وهو مخلوق اجتماعي، وهو مفرد الظاهرة الاجتماعية، سواء كانت مجتمعًا أو ظاهرة طبقية أو فئوية أو مهنية، وقد خُلق الكون وظواهره منضبطًا على نوعين من القوانين (عامة وخاصة)، فما هو قانون الظاهرة الاجتماعية؟.. لكي نعرف قانون الظاهرة، يتطلب الأمر أن نعرف أولًا قانون مفرد الظاهرة أي الإنسان، لكن ما أهمية معرفة قانوني الظاهرة ومفردها؟.. إن القانون هو مفتاح التعامل مع الظاهرة، والجهل بقانون الظاهرة يعني الجهل بالظاهرة وعدم معرفة طبيعتها وعلاقاتها، وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية غير منضبطة على قانون فإنها تصبح عالمًا مجهولًا لا تعرف طبيعتها ولا اتجاه حركتها ولا علاقاتها ولا وضعها في هذا الكون، ولا تجدي بعد ذلك أي معارف أو دراسات عن ظواهر الكون الأخرى، هذه هي أهمية معرفة قانون الإنسان وظاهرته. وكما خلق الكون وظواهره منضبطًا على قوانين، فإن الإنسان وظاهرته الاجتماعية منضبطان على قانون.

ينتقد البعض القول بانضباط الإنسان على قانون بأنه لا يتناسب مع القول بأن الإنسان بفطرته وصبغته كائن حر وأن حرية الإنسان تكمن في عدم انضباطه على قانون. ويرد سيف الدولة على هذا النقد بردين: الأول، أنه ليس من المنطقي أن تكون كل مخلوقات الكون وظواهره منضبطة على قوانين ثم يجيء الإنسان وهو واحد من هذه المخلوقات غير منضبط على قانون. الثاني، أن قانون الظاهرة هو مفتاح التعامل معها بفهمها ومعرفة حركتها. وكذلك الإنسان، فإن لم نعرف قانونه سيبقى مجهولاً لا نعرف له هدفًا ولا حركة، وإذا قلنا إن قانون الإنسان هو «الجدل» وإن الإنسان هو الجدلي الوحيد من بين كل المخلوقات الأخرى في حدود علمنا المتاح، وإذا قلنا إن قانون الجدل هو قانون الحرية، فإن كل هذا يبطل الحجة الزائفة التي يرددها البعض من أن انضباط الإنسان على قانون يعني خضوع الإنسان لنوع من الجبرية تفقده حريته.

لكن ما معنى أن قانون الإنسان هو الحرية؟.. أي كيف تتمثل الحرية في الإنسان؟.. كما سبق القول، فإن قانون الحرية هو الجدل، والإنسان هو الجدلي الوحيد، والجدل هو التدافع بين نقيضين يتولد عن تدافعهما مركب جديد يحتوي بدوره على نقيضين يحدث التدافع بينهما، وهكذا تستمر عملية الجدل ويحقق الإنسان مزيدًا من الحرية، أو بتعبير آخر مزيدًا من التطور في جميع مناحي الحياة. باختصار، يصنع الإنسان تاريخه ونسقه الحضاري.

الجدل، إذن، هو القانون الذي يفسر التطور، أو إن شئت دقة أكثر هو قانون التفسير الإنساني للتاريخ، والجدل هو التدافع بين النقيضين، فما النقيضان داخل الإنسان؟.. النقيضان داخل الإنسان هما «الماضي والمستقبل» ويتم التدافع بينهما داخل الإنسان محل الجدل، لأن الإنسان مخلوق بذاكرة ومخيلة. تختص الذاكرة بتجميع عناصر الزمن الماضي، وتختص المخيلة بتجميع عناصر المستقبل الذي هو الزمن الآتي. الماضي يتمثل في الظروف، أي الإمكانيات المادية والروحية المتحققة في الواقع، والمستقبل هو الآمال أو الطموحات أو بتعبير أدق «الحاجات» المادية والمعنوية.

يترتب على هذا التدافع بين الماضي والمستقبل داخل الإنسان، أي التدافع بين

إمكانياته المادية والروحية في واقعه وبين حاجاته المستجدة، تحديد الحاجة أو الحاجات ذات الأولوية في الحل أو الإشباع، تلك الحاجات التي تتحول بمجرد الإشباع إلى جزء من الماضي، ويستمر قانون جدل الإنسان في فاعليته نتيجة لاستمرارية الزمان ولانهائيته بالنسبة للإنسان، ويرتفع سقف التطور دائمًا وتتسع مساحته أفقيًّا.

نستطيع بكل سهولة وفقًا للمنطق الجدلي عند سيف الدولة أن نحدد الدافع والباعث للتطور. يقول سيف الدولة: الباعث للتطور عند الميتافيزيقي المثالي «هيجل وأتباعه» هو الإرادة المطلقة للعقل الكلي التي تجذب الكون بما فيه الإنسان إلى غاية محددة سلفًا بواسطة هذا العقل الكلي. ويضيف سيف الدولة أن الباعث للتطور عند الميتافيزيقي المادي «ماركس وأتباعه» هو قوى الإنتاج حيث وعي الإنسان مجرد انعكاس لوضعه في العملية الإنتاجية، فقوى الإنتاج هي التي تجذب التطور إلى غاية محددة سلفًا بواسطة هذه القوى، ومن هنا فإن التطور عند الميتافيزيقي المثالي والميتافيزيقي المادي غير إنساني، والإنسان في الحالين مسيّر لأن الجدل في الأولى جدل العقل الكلي وفي الثانية جدل المادة (المادية الجدلية).

الجدل عند سيف الدولة قانون نوعي خاص بالإنسان. ووفقًا لجدل الإنسان، فإن مضمون التطور هو إشباع الحاجات الروحية والحاجات المادية المتجددة عند الإنسان بفعل استمرارية الزمان. وبتعبير آخر: الدافع أو الباعث للتطور هو الحرية، لأن الحرية هي القدرة على الإشباع، وعدم القدرة على الإشباع يعني افتقاد الحرية، فالحرية إذن هي حاجة مادية أو روحية مشبعة. والحاجة غير المشبعة هي حرية منتقصة، فالحرية عند سيف الدولة ذات معنى ومدلول إيجابي. إن هذا التحديد لمفهوم الحرية ومدلولها يعد أوضح رد من جانب سيف الدولة على الذين انتقدوا جدل الإنسان بالمثالية لأنهم يزعمون أنه يعزل الإنسان عن واقعه، فكيف يعزله عن واقعه والجدل يدور بين الواقع والظروف من ناحية والحاجات المتجددة (المستقبل) من ناحية أخرى؟ وكيف يكون جدل الإنسان مثاليًّا في حين أن المتحقق عنه (المركب) هو حاجة تم إشباعها أو بتعبير آخر مشكلة تم حلها؟!

نتقدم خطوة أخرى لنفهم قانون جدل الإنسان كما صاغه سيف الدولة بعد أن اكتشفه:

تتمثل هذه الخطوة في تحديد خطوات جدل الإنسان، وهي ثلاث خطوات؛ الأولى: تحديد المشكلة أو الحاجة المادية/ الروحية التي يجب إشباعها. الثانية: معرفة الحل أو تعيين أسلوب إشباع الحاجة. الثالثة: تنفيذ الحل (العمل)، أي الإشباع الفعلي للحاجة أو، بتعبير آخر، حل المشكلة. إن الخطوات الثلاث مرتبة منطقيًّا حسب قانون الجدل ومتكاملة، ولا يمكن استبعاد أي خطوة من الثلاث، فتحديد المشكلة دون الحل لا يعني أن المشكلة قد حلت، وتحديد المشكلة والحل دون تنفيذ الحل في الواقع (بالعمل) لا يعني أيضًا أن المشكلة قد حلت، وكذلك لا يوجد حل بدون مشكلة، والعمل بدون تحديد المشكلة وحلها يعتبر حرثًا في الماء. باختصار، خطوات الجدل الثلاث متكاملة وهي «مشكلة ـ حل ـ عمل».

قضية أخرى خاصة بقانون الجدل يجب إبرازها، وهي الشروط أو المناخ الذي يعد وجوده ضروريًّا لتحقيق ما يمكن أن نسميه «العملية الجدلية». وهذه الشروط أربعة؛ الشرط الأول: شرط الوجود، فالوجود سابق للجدل وبدون الوجود لا يوجد جدل (تطور). الشرط الثاني: شرط المعرفة، وهو مكمل لشرط الوجود ولا يلغيه. الشرط الثالث: معرفة حل المشكلة، وهو مكمل للشرط الثاني (شرط معرفة المشكلة) ولا يلغيه. الشرط الرابع: شرط العمل، أي القدرة على العمل لتنفيذ الحل للمشكلة، وهو مكمل لشرط معرفة حل المشكلة ولا يلغيه. والشروط الثلاثة الأخيرة مكملة للشرط الأول، وهي التي تميز الوجود الإنساني عن غيره من وجود الكائنات الأخرى.

قضية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها بل هي نتيجة مترتبة عليها وهي أن جدل الإنسان يقرر للإنسان ثلاثة حقوق أساسية؛ الأول: حقه في الوجود، أي حقه في كل ما يحفظ وجوده، مثل حقه في العمل، وحقه في السكن، وحقه في العلاج، وحقه في التعليم، وحقه في الغذاء والكساء والتزاوج. والثاني: حق المعرفة، أي أن يتوافر له عوامل المعرفة الأكاديمية وغير الأكاديمية، وأن يتحصل عليها. والثالث: حق التعبير وإبداء الرأي. ووفقًا لقانون جدل الإنسان، فإن هذه الحقوق الثلاثة تعد صفة ضرورية

وليست مجرد حقوق للإنسان. إن هذه الصفة الضرورية هي ما يعرف في الشريعة الإسلامية بالتمكين، أي عدم سلب الإنسان قدرته على التطور، وإشباع حاجاته المادية والروحية.

٥ـ الجدل الاجتماعي (قانون تطور المجتمعات)(١)

يقول عصمت سيف الدولة: إن الإنسان هو مفرد الظاهرة الاجتماعية، لأن الإنسان مخلوق اجتماعي، وقانون الإنسان في المجتمع هو ذات قانون جدل الإنسان، والمجتمع من حيث العدد تجاوز للفرد، وقد يكون أسرة أو عشيرة أو قبيلة أو أمة أو مؤسسات اجتماعية أخرى.. أو ملايين من الناس يمارسون جدل الإنسان فيما بينهم. وبممارسة الناس للجدل فيما بينهم، نكون قد انتقلنا من قانون الفرد (جدل الإنسان) إلى قانون تطور المجتمع (الجدل الاجتماعي). والجدل الاجتماعي هو قانون تطور الناس في المجتمع. ولأنه قانون، فهو حتمي وموضوعي وشامل، والناس في المجتمع متعددون، ومن ثم فإن حاجاتهم متعددة، فكيف يتم التوفيق بين حاجات كل الناس في المجتمع وإمكانيات (ظروف) المجتمع المحدودة؟.. يتم التوفيق بتطبيق قاعدة «الأولوية» لحاجات الأغلبية باعتبارها الحاجات الواجبة الإشباع. وعلى الأقلية في المجتمع احترام ذلك لسببين؛ الأول: أن إشباع حاجات الأغلبية يتضمن إشباع حاجات الأقلية من نفس المرتبة. والثاني: أن هذا يعد عاملًا أساسيًّا في الحفاظ على وحدة المجتمع وقدرته على التطور. وكما في جدل الإنسان، فإن النقيضين في الجدل الاجتماعي هما ماضي المجتمع ومستقبله، أو بتعبير آخر التناقض بين ظروفه وحاجاته المتجددة بحكم امتداد الزمان وتجدده ولانهائيته. ويحل التناقض بتحديد المشكلة أو المشكلات ذات الأولوية في الإشباع. وبمجرد الإشباع، تصبح المسألة إضافة متقدمة للظروف تساهم في جعل المستقبل أكثر ثراء ورُقيًّا.

وكما تحددت خطوات جدل الإنسان في ثلاث خطوات، تتحدد أيضًا خطوات

---

(١) وجيه جارودي: «نظرات حول الإنسان»، (٢ـ العودة إلى المصدر الرئيسي: هوسرل ومسئولية الإنسان)، ترجمة دكتور يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (١٩٨٣)، ص ٢٨.

الجدل الاجتماعي في ثلاث خطوات؛ الأولى: التحديد المشترك للمشكلات ذات الأولوية في الحل. الثانية: المعرفة المشتركة لحلول هذه المشكلة (سبل إشباع الحاجات ذات الأولوية). الثالثة: العمل الاجتماعي المشترك لتنفيذ وتطبيق هذه الحلول في الواقع الاجتماعي.

وكما تحددت شروط جدل الإنسان في أربعة تتحدد أيضًا شروط الجدل الاجتماعي في أربعة، وهي؛ الأول: شرط الوجود للمجتمع، والثاني: شرط المعرفة الاجتماعية، والثالث: شرط التعبير وإبداء الرأي، والرابع: شرط العمل. والشروط الأربعة متكاملة يكمل بعضها بعضًا.

ولأن الجدل الاجتماعي قانون لتطور المجتمع، فإنه يحدد للمجتمع ـ وبتعبير أدق للناس في المجتمع ـ أربعة حقوق؛ الأول: حق الوجود، أي حق الناس في مجتمعهم وفي إمكانياته. الثاني: حق الناس في المجتمع في المعرفة، أي معرفة مشكلاتهم على حقيقتها الاجتماعية (الشفافية والحرية لوسائل الاتصال الجماهيري). الثالث: حق كل واحد في المجتمع في التعبير وإبداء رأيه (الحرية لوسائل الاتصال الجماهيري والحرية للأحزاب والنقابات وكل مؤسسات المجتمع المدني بعيدًا عن أي مؤثرات خارجية). الرابع: حق كل إنسان في المجتمع في فرصة عمل تتناسب وملكاته الإنسانية.

٦ـ الجدل الاجتماعي والصراع الاجتماعي[1]

يقول سيف الدولة: إن قانون الجدل الاجتماعي هو قانون التطور الاجتماعي، ولكن كثيرًا ما يحدث في الواقع ما يعوق التطور الاجتماعي. وقد أوضحنا فيما سبق شروط الجدل وخطواته والحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإعلامية المترتبة عليه. إلا أنه كثيرًا ما يحدث في الواقع الاجتماعي عدوان على هذه الشروط والحقوق فيتوقف التطور. وحيث إن قانون الجدل الاجتماعي حتمي

(١) «نظرية الثورة العربية»، مرجع سابق.

وموضوعي، فإن مجالات فاعليته لم تعد تحديد مشكلات النمو أو التنمية ومعرفة حلولها، وإنما معرفة المشكلات التي تعوق التطور والتي تحدد حلها في الدخول في صراع اجتماعي (ثورة) يخوضه الشعب الذي سلبت حقوقه ونهبت موارده ضد من سلبوه هذه الحقوق ونهبوا ثرواته الوطنية... أي أن الصراع الاجتماعي يبدأ عندما يتوقف التطور الاجتماعي. وفي هذه الحالة، يصبح الصراع حتميًا لأن قانون الجدل الاجتماعي قانون حتمي قد يطول الإعداد له لكنه حادث حادث لا يمكن منعه.

ما هي المشكلات التي تعوق التطور؟

يمكن حصر هذه المشكلات في:

١ ـ الاستبداد. ٢ ـ الاستغلال. ٣ ـ التجزئة. ٤ ـ التغريب. ٥ ـ الاستعمار.

فلنوضح كل مشكلة من هذه المشكلات باختصار شديد:

١ ـ مشكلة الاستبداد

الاستبداد يعوق التطور الاجتماعي لأن المستبد لا يحاور إلا نفسه وحاشيته من الذين ينافقونه، وهو يعتبر الناس قوة معادية له، وبالتالي فإن كل ما يصدر عنهم يعتبره خروجًا منهم عليه، وبالتالي يتبع سياسة تكميم الأفواه، ويحول المساجد من بيوت لله يذكر فيها اسمه إلى بيوت لفرعون يتحول أئمتها إلى كهنة، ويصادر الصحف التي يرى أنها حادت عن مصلحته الشخصية، ويحول الأحزاب إلى آليات للنفاق، ويصادر النقابات ويغلقها ويفرض عليها الحراسات. باختصار، يلغي الدور الإيجابي لكل مؤسسات المجتمع في تحقيق التطور ويحولها إلى آليات تكرس الاستبداد. فالمستبد ينطلق من أنه هو المجتمع ومن أن المجتمع هو هو. لقد شخصن المجتمع في ذاته. وحيث إن المشكلات في المجتمع اجتماعية وليست شخصية، حتى لو كان هذا الشخص هو الحاكم، لذلك فإن مسيرة الاستبداد دائمًا فاشلة على المستوى الإستراتيجي، لأن التطور يتم بالجدل الاجتماعي بين كل الناس في المجتمع.

٢ ـ مشكلة الاستغلال

الانقسام الطبقي في المجتمع يجسد الاستغلال في أوضح صوره، حيث تحتكر

القلة في المجتمع الثروة الوطنية فتحتكر بنوكه وموارده وبشره... تحتكر كل شيء، ويزداد الأمر سوءًا إذا لم تكن لهذه القلة جذور في الثراء. لقد هبطت علينا هذه القلة فجأة كالصواعق، إنها قلة تملك ولا تعمل، في حين أن الأغلبية في المجتمع لا تملك إلا قوة عملها ولا تأخذ مقابل عملها إلا الفتات الذي لا يصل إلى حد الفقر بل دونه بكثير. وحيث إن التطور الاجتماعي يتحقق كما يحدد لنا قانون الجدل الاجتماعي، بإشباع حاجات الأغلبية في المجتمع، لذلك فإن الانقسام الطبقي والاستغلال واحتكار الثروة الوطنية يعوق التطور الاجتماعي.

٣ ـ مشكلة التجزئة

لكي نفهم العلاقة السببية بين التجزئة وتعويق التطور لا بد أن نعرف باختصار العلاقة بين المشكلة الاجتماعية والأطوار الاجتماعية طبقًا للتفسير الإنساني للتاريخ الذي يقدمه لنا منهج جدل الإنسان. يقول سيف الدولة: حيث إن الباعث للتطور الاجتماعي وفقًا لمنهج جدل الإنسان هو تحقيق الإنسان لحريته بشكل دائم، تحقيق الحرية ثم المزيد من الحرية، وبعبارة أخرى: إشباع الحاجات الاجتماعية المتجددة رأسيًا وأفقيًا بأبعادها المادية والروحية، فإن البشرية عاشت وما زالت تعيش عددًا من الأطوار الاجتماعية التي تلازم وجودها مع نوعية المشكلات الاجتماعية التي عاشتها البشرية، فبقدر ما تكون المشكلات أو الحاجات أولية وأقرب إلى البدائية كان الطور الاجتماعي اللازم لمواجهتها من نفس طبيعة هذه المشكلات البسيطة والمحدودة، وبقدر ما تكون هذه الحاجات متعددة ومتطورة بقدر ما يكون الطور الاجتماعي اللازم لإشباعها أكثر تطورًا واتساعًا. ولذلك فإن البشرية، وفقًا لقانون الجدل الاجتماعي، مرت حتى الآن بخمسة أطوار اجتماعية هي: الطور الأسري، والطور العشائري، والطور القبلي، والطور الشعوبي، والطور القومي، أي المجتمع الأمة. والآن، توجد شعوب ما زالت تعيش الأطوار الأولى ولم تصل بعد إلى الطور القومي (المجتمع الأمة). وهناك أمم بدأت في أخذ الخطوات للوصول إلى المجتمعات فوق القومية مثل الأمم الأوروبية. إن ما يجب أن نضع تحته خطوطًا هنا أن التلازم بين طبيعة الحاجات الاجتماعية والطور الاجتماعي اللازم لإشباعها يجعل من المشكلات الاجتماعية إفرازات للطور الاجتماعي، وهذا يعني أيضًا أننا لكي

نعرف المشكلات ونفهمها على حقيقتها، علينا أن ننسبها أولا لطورها الاجتماعي، لأنها لن تحل إلا بالإمكانيات المادية والروحية لهذا الطور، تستوي في ذلك كل المشكلات، سياسية اقتصادية اجتماعية أمنية ثقافية، فكلها لا تفهم ولا تحل إلا في إطار وبإمكانيات طورها الاجتماعي.

ما نصل إليه منهجيًّا ومنطقيًّا طبقًا لمنهج جدل الإنسان هو أن مشكلات المجتمع الأمة (الطور القومي) لا تفهم ولا تعرف معرفة صحيحة إلا بوضعها في إطارها القومي، ولا يمكن حلها إلا في حدود الإمكانيات القومية، ذلك لأنها ـ باختصار ـ مشكلات قومية لا تحل إلا قوميًّا.

من هنا نفهم كيف أن التجزئة ـ تجزئة المجتمع القومي ـ معوقة لتطور هذا المجتمع، فبالتجزئة تكون المشكلات قومية، إلا أننا نتعامل معها بمنطق قطري وما دون قطري (شعوبي). كما أن التجزئة تحول بين كل الأمة وبين كل إمكانياتها القومية، وتتفاقم المشكلة من هذه الزاوية إذا كانت التجزئة قد تمت بشكل طبقي، فتكون أغلبية الأمة موزعة في دول فقيرة وأقليتها موزعة على دول صغيرة وغنية. يضاف إلى ذلك أن التجزئة المصطنعة للأمة توجد دائمًا حالة من الصراع والعراك السياسي بين الدول يمنع التعاون فيما بينهما، وأبرز مثال على ذلك بين كل أمثلة الأمم التي جزئت الأمة العربية التي لم تتخلص من حالة التجزئة حتى الآن في الوقت الذي تخلصت فيه فيتنام وألمانيا منها، وتخطو الصين خطوات سريعة وثابتة نحو استعادة وحدتها في دولتها القومية، وكذلك فإن الأمة الكورية تسير نحو الوحدة.

٤ ـ التغريب

طبقًا لمنهج جدل الإنسان، لا يوجد تاريخ واحد لكل البشر لأن البشر توزعوا عشائر وقبائل وشعوبًا وأممًا، وكل أمة لها تاريخها وسياقها الحضاري الخاص بها، وأصبح لكل أمة هويتها الحضارية التي لا تتقدم إلا بها. لذلك، إذا تخلت الأمة عن هويتها ولَبِسَت هوية أمة أخرى، فإنها لن تتطور، ويصبح هذا التغريب معوقًا للتطور الاجتماعي للأمة.

٥ ـ الاستعمار

الاستعمار بكل صوره وأشكاله معوق للتطور الاجتماعي، ذلك لأن الاستعمار،

سواء كان مباشرًا أو غير مباشر أو استيطانيًا اغتصابيًّا عنصريًّا (الحركة الصهيونية)، يسلب الأمة كل إمكانياتها على التطور، وتصبح الأمة المستعمَرة (بفتح الميم) ذيلًا وخادمًا للأمم المستعمِرة (بكسر الميم)، إنها تصبح مجرد ملحقات للدول الإمبريالية. هذا بالإضافة إلى أن الاستعمار يعيد صياغة الحياة على مقاسه في المستعمرات بحيث تكون قبلة الشعوب المستعمرة دائمًا هي عواصم وحضارة الدول الاستعمارية، علاوة على أن الاستعمار هو الذي يزرع الاستبداد والفساد والاستغلال والتغريب والتجزئة في الشعوب الخاضعة للاستعمار المباشر وغير المباشر.

هكذا يتوقف التطور الاجتماعي عندما يوجد الاستبداد والاستغلال والتجزئة والتغريب والاستعمار، ويصبح هذا «التوقف» هو المشكلة وحلها هو «الثورة»، أي الدخول في صراع ثوري ضد كل القوى الداخلية والخارجية المستفيدة من الوضع القائم، فعادةً ما يكون هناك تحالف بين قوى الداخل والخارج لاستنزاف الأمة وتعويق تطورها.

وأخيرًا، فإن الصراع الاجتماعي أشمل من الصراع الطبقي، بمعنى أن الصراع الاجتماعي قد يكون طبقيًا ولكنه ليس مقصورًا على هذه النوعية من الصراع، فقد يكون طبقيًّا، وقد يكون صراعًا وطنيًّا شاملًا في مواجهة الاستعمار، وقد يكون صراعًا من أجل الارتقاء إلى طور اجتماعي أرقى، وقد يكون صراعًا شاملًا من أجل توحيد الأمة، لكي تستعيد قدرتها على صنع التطور لأبنائها وتوصيل رسالتها الحضارية للعالم.

الجزء الثاني
جدل الإنسان: المرجعية الإيمانية

١ - التوحيد الإسلامي في مواجهة الميتافيزيقا كمصطلح فلسفي غربي[1]

سبق القول في الجزء الأول من هذه الدراسة: إن العرب لم ينشغلوا بالفلسفة

(١) كتاب «سلوك المالك في تدبير المهالك»: تأليف العلامة شهاب الدين بن أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد ربيع، دار الشعب، القاهرة، (١٩٨٠).

لا قبل الإسلام ولا في صدر الإسلام بعد نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم، وإن انشغالهم بالفلسفة جاء بعد أن انتشرت الدعوة وتوسعت الفتوحات الإسلامية واختلطوا بالشعوب الأخرى وحضاراتهم، وبالذات حضارة الإغريق، وإن قضية التوحيد ببساطتها وشموليتها العقيدية، قبل هذا الاختلاط، كانت حاسمة لكل شيء.. ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ١ ـ ٧). فالخالق هو الله؛ خلق هذا الكون بكل ما فيه، ما نراه منه وما لا نراه، ما نعلمه منه وما لا نعلمه، ونحن نعبده موقنين بأنه الموجود بذاته ونراه في آيات خلقه المتعددة والمتنوعة، له سبحانه المعرفة المطلقة والعلم المطلق، يعلم كليات هذا الكون وجزئياته.. وكما أن هذا الكون له بداية من عنده، فإن له من عنده نهاية أيضًا.. وكما خلق، يبعث من جديد.. وعند البعث يكون الحساب والعقاب، وما ربك بظلام للعبيد، فقد أنزل ملائكته وكتبه على رسل من عنده لهداية الناس إلى الصراط المستقيم.

لكن المسلمين، بعد الفتوحات والاختلاط، انشغلوا أو بالأحرى انشغل علماؤهم، وبالذات غير العرب منهم، بالقضايا الفلسفية التي طرحها علماء الفلسفة وعلى الأخص اليونانيون منهم، وكانت القضية الأساسية في الفلسفة اليونانية هي البحث في ماهية ما وراء الطبيعة: جوهره وصفاته وعلاقته بكليات الكون وجزئياته.

انغمس الفلاسفة المسلمون بما طرحه الفلاسفة الغربيون قبل وبعد الميلاد، وبالذات بما طرحوه في فترة العصور الوسطى، وكان على رأس ما انشغلوا به قضية الميتافيزيقا (الله)، وقد اختلفوا كما اختلف الغربيون في ماهيته وصفاته وعلاقته بكليات هذا الكون وجزئياته. وبعد أن كانت العقيدة الإسلامية متبلورة وواضحة وبسيطة في قضية التوحيد كما أوضحنا، أصبحت العقيدة الإسلامية يلفها الغموض بسبب العديد من المصطلحات والقضايا الغامضة. وبسبب هذه الانشغالات الفلسفية

لفلاسفة المسلمين بقضايا دخيلة على نسق العقيدة الإسلامية، أهملت قضية «منهج التطور» في القرآن ومنزلة الإنسان في هذه المنهجية الإسلامية، ونتج عن هذا الإهمال أن منزلة الإنسان انتابها الغموض، فهو مسيّر عند بعض العلماء والفقهاء ومخيّر عند بعض العلماء والفقهاء الآخرين. وحتى الذين أخذوا بالتخيير، لم يحددوا لنا صياغته المنهجية التي تحدد لنا دوافعه وبواعثه ووجهته.

في اعتقادي أن سيف الدولة أعاد لقضية التوحيد البساطة والوضوح، ووضع الإنسان في منزلته المستحقة في هذه العقيدة، وكان مرتكزه في ذلك «الاستخلاف»: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ١٦٥). انشغل سيف الدولة بالفلسفة وبقضيتها الأساسية في الميتافيزيقا ولكن ليبيّن تهافت فلاسفتها وليعيد للتوحيد بساطته ووضوحه الإسلامي وللإنسان مكانته التي استحقها بقبوله حمل الأمانة التي هي في الأساس مسألة حرية واختيار، وقنن (مَنْهَجَ) هذا الاختيار، ووصف ماركس، الذي اعتقد أنه ضرب الميتافيزيقا في مقتل، بأنه ميتافيزيقي مميزًا بين نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا مثالية وميتافيزيقا مادية.. وقال قولته المشهورة: «تسقط الميتافيزيقا»؛ لأن الميتافيزيقا لم تكن عنده قرينة للتوحيد والإيمان الإسلاميَّين.

٢. التفكير العلمي والمنهجية القرآنية عند سيف الدولة

ينطلق التفكير العلمي من نقطة انضباط هذا الكون وظواهره المختلفة على «نواميس»، أي قوانين. فما هو موقع التفكير العلمي في القرآن؟ تتحدد الإجابة على هذا السؤال في أربع نقاط هي: الخلق، والاستخلاف، والتسخير، وانضباط الخلق على قوانين. فالله هو الخالق.. يقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الإسراء: ٩٩). واستخلف الله الإنسان، وبهذا الاستخلاف كرّم الله سبحانه وتعالى الإنسان على كل المخلوقات. إن هذا الاستخلاف الذي منحه الله للإنسان ليس استخلافًا لفرد بعينه ولا لجماعة بعينها ولا لجنس، إنما الاستخلاف من عند

الله للناس جميعًا، ومقصده هو الإعمار، أي عبادة الله، لأن في إعمار الأرض على الأسس الشرعية إشباعًا لكل الحاجات المشروعة لكل المخلوقات، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، وقد خلق الله الإنسان وهيأه لحمل الأمانة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤). وبعد الخلق والاستخلاف كان التسخير، فلقد سخر الله للإنسان كل شيء لأنه لو لم يكن كل شيء في الكون مسخرًا للإنسان، فإن استخلافه من قبل الله سبحانه وتعالى يصبح بدون معنى ومضمون، ولذلك فإن الاستخلاف أوجب التسخير، يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الحج: ٦٥).

لكن هذا الاستخلاف وذاك التسخير يفقدان دلالتهما إذا كان هذا الكون ـ بكل ظواهره ـ قد خلق غير منضبط على «نواميس» من عند الله لا تتغير ولا تتبدل، لأن هذه القوانين هي مفاتيح التعامل مع هذا الكون وظواهره المتنوعة. لذلك يقول الدكتور سيف الدولة في كتابه «أسس الاشتراكية العربية»، عن المنهج الإسلامي: إن أول قضية في المنهج هي انضباط الكون وظواهره على قوانين وهي مذكورة في القرآن باسم النواميس. وذكر سيف الدولة العديد من الآيات في سور متعددة من القرآن الكريم، وهي آيات ذات دلالة قاطعة على أن الله سبحانه وتعالى قد خلق هذا الانضباط لهذا الكون وظواهره أيًا كان نوع هذه الظواهر طبيعية أم اجتماعية: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الروم: ٨)، ويقول: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ويقول: ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٧)، ويقول: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ (الروم: ٢٢).

وبعد أن فرغ عصمت سيف الدولة من ذكر معظم الآيات القرآنية الدالة على هذه السنن، أكد على الحقيقة الموضوعية وهي الارتباط الموضوعي بين القرآن والعلم والمنهج العلمي في التفكير. وانطلق سيف الدولة، من وحدة الخالق والخلق والتعدد والتنوع في ظواهر هذا الكون وانضباط الكون وظواهره على نواميس لا تتحول ولا

تتبدل، إلى التمييز قرآنيًا بين القوانين الكلية التي تضبط اتساق حركة الكون وظواهره كوحدة وبين القوانين النوعية التي يضبط كل منها ظاهرة بعينها من ظواهر هذا الكون.

٣ـ الإنسان في القرآن مسيّر أم مخير(١)

أكد سيف الدولة على أن الإنسان هو المخلوق الحر الوحيد وعلى أن الحرية اختيار وعلى أن الاختيار مسئولية وعلى أن حرية هذا الإنسان تكمن في قدرته على معرفة قوانين الكون وظواهره، لأنه بدون هذه المعرفة لن يستطيع أن يطوع هذا الكون لإشباع حاجاته المادية والروحية المتجددة، وقد خلق الله الإنسان مهيئًا لتلقي العلم والتعلم لمعرفة هذا الكون. يقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ﴾ (الشعراء: ١٣٢)، ويقول: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠)، ويقول: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ويقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)، ويقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧ ـ ١٠).. وهذه الآيات تبيّن لنا أن الله خلق الإنسان ومكّنه من التمييز بين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين الخطأ والصواب، وهذا يعني أن الإنسان مخيّر يتحمل مسئولية اختياره.

ويقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٤)، وقد وردت كلمة الجدل ومشتقاتها في القرآن ٢٨ مرة(٢)، ويقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ

---

(١) كتاب «شرح الطحاوية في العقيدة السلفية»: تأليف قاضي القضاة العلامة صدر الدين علي العلي بن محمد ابن أبي العز الحنفي (٧٣١ ـ ٧٩٢)، تحقيق أحمد شاكر، ص ٥٣، ٥٤. وانظر أيضًا: الدكتور عصمت سيف الدولة: «نظرية الثورة العربية» (الجزء الثالث «المنطلقات»: ما هو مجتمعنا...من نحن؟)، الطبعة الأولى، دار المسيرة، بيروت، (١٩٧٩).

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، دار ومطابع الشعب، القاهرة.

﴿ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ (النحل: ١٢٥)، وهذا يعني أن القرآن الكريم ميّز بين نوعين من الجدل: جدل بناء وجدل غير بناء، أي جدل يحقق مزيدًا من الحرية بمزيد من التمكن والإشباع، وجدل غير بناء لا يحقق حرية أو إشباعًا، وهذا الجدل الأخير ينتج عن حدوث خلل في الشروط اللازمة لفاعلية قانون الجدل في الإنسان، ويتساوى قانون جدل الإنسان مع القوانين الأخرى في هذا الشأن.

وحتى لا يحدث هذا الخلل في الشرط اللازم لفاعلية قانون جدل الإنسان، يبيّن لنا القرآن الكريم عناصر الاستقامة الجدلية، وقد أظهر لنا هذه البينة الباحثون والدارسون الإسلاميون الذين اهتموا بفهرسة سور وآيات القرآن فهرسة موضوعية. ففي باب الإنسان والعلاقات الأخلاقية، ميّز الباحثون الإسلاميون بين الأخلاق الحميدة التي ضمنوها أربعة وثلاثين عنوانًا فرعيًا والأخلاق الذميمة وضمنوها ٦٧ عنوانًا فرعيًا، وتعد الأخلاق الحميدة بكل فروعها شروطًا للجدل البناء بعكس الأخلاق الذميمة التي تعد شروطًا لجدل غير بناء.

وقد تحدث الدكتور سيف الدولة عن شروط الاستقامة الجدلية في كتابه «أسس الاشتراكية العربية» في باب أخلاقيات الطليعي، حيث وضع سياجًا أخلاقيًا حميدًا للطليعي حتى يكون طليعيًا في أمته، ويكون جدله جدلًا بنّاءً.

٤ـ الجبر والاختيار بين جدل الإنسان والقرآن[١]

تحت فقرة المنهج الإسلامي، قدّم سيف الدولة جدل الإنسان باعتباره المنهج الإسلامي الذي يحدد منطق ونظرية التطور الاجتماعي، فيما يسميه التفسير الإنساني للتاريخ، بديلًا عن التفسير المثالي عند هيجل والتفسير المادي عند ماركس، وما يميّز نظرية التفسير الإنساني للتاريخ هو أن الإنسان فيها صانع تاريخه بحريته، في حين أن

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة: «نظرية الثورة العربية»، (الجزء الثالث «المنطلقات»: المنهج الإسلامي)، الطبعة الأولى، دار المسيرة، بيروت، (١٩٧٩).

انظر أيضًا: عباس محمود العقاد؛ «التفكير فريضة إسلامية»، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت)، و«الإنسان في القرآن»، دار الإسلام، القاهرة، (١٩٧٣).

التاريخ عند هيجل من صنع العقل الكلي، وعند ماركس من صنع المادة. فالتاريخ الإنساني عندهم ليس من صنع بني الإنسان، لأن الإنسان في الحقيقة عندهم ليس حرًّا هو مسيّر وليس مخيّرًا.

لكن سيف الدولة لا يقصد من ذلك أن حياة الإنسان «حرية صرفة»؛ فهي حرية تنطلق من الجبرية، وتتمثل الجبرية في خلق هذا الكون وظواهره منضبطًا على قوانين تتسم بالحتمية والشمولية والموضوعية، ولكن الله سبحانه وتعالى «سخر» هذه الحتمية للإنسان بمعنى أن الحتمية هي مجرد «قوانين» على الإنسان أن يكتشفها ليستخدمها للانتفاع بظواهر الكون وعناصره. إن الترابط العضوي بين الجبرية والحرية في القرآن يقدم دلالة واضحة عن الترابط بين الدنيا والآخرة من ناحية والترابط العضوي بين الحرية الإنسانية والجبرية من ناحية أخرى؛ وهذا ما يعبر عنه الفقهاء ـ كما أوضح سيف الدولة في كتابه «أسس الاشتراكية العربية» ـ بالتمييز بين «خلق الأفعال»، وهي من عند الله، وبين «إرادة اختيار الأفعال وتنفيذها»، وهي من عند الإنسان. هكذا نتعلم الترابط بين آيات الجبر وبين آيات الاختيار، ونعرف ونتعلم أنه لا تناقض بين الاثنين بل وحدة وتكامل، وهكذا نكتشف الفرق بين عقيدة التوحيد في الإسلام وبين ميتافيزيقية هيجل المثالية وميتافيزيقية ماركس المادية، فالتوحيد عقيدة للحرية والميتافيزيقا بنوعيها عقيدة جبرية لا مكان لحرية الإنسان فيها.

٥ ـ الاستخلاف/الشورى ـ جدل الإنسان/الديموقراطية[١]

خلق الله سبحانه وتعالى هذا الكون وجعل له خليفة هو الإنسان، يقول: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢). لكن هذا الاستخلاف الذي منحه

(١) «نظرية الثورة العربية» (الجزء الثالث «المنطلقات»)، مرجع سابق، ص ١٢٩ ـ ١٥٣. انظر أيضًا: دكتورة زينب رضوان: «النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي: أصولها وبناؤها من القرآن والسنة»، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، (١٩٨٢).

الله للإنسان ليس استخلافًا لفرد ولا لجماعة ولا لطبقة ولا لجنس، وإنما الاستخلاف من عند الله للناس جميعًا.

ولأن الاستخلاف للناس جميعًا، فقد أصبح الناس شركاء في المنفعة بموضوع الاستخلاف. وقد ترتب على هذه الشراكة أمران أساسيان؛ الأول: ينصب على مفهوم الملكية، فلأن الله هو الخالق فهو المالك الأصيل، أما المستخلف فهو مجرد وكيل، والوكيل لا يلغي الأصيل أبدًا، ولذلك فإن طبيعة الملكية في الإسلام ملكية منفعة وليست ملكية رقبة كما هي في الرأسمالية. واشترط القرآن لاستمرار المنفعة أن تحقق منفعة للمجتمع ومنفعة شخص المنتفع. وإذا حدث انحراف عن هذه القاعدة الشرعية حُق لولي الأمر سحب حَق الانتفاع من المنتفع. وجدير بالذكر أن هذا المفهوم لطبيعة الملكية هو نفس المفهوم الذي حدّده عصمت سيف الدولة للملكية طبقًا لنظريته في الأمة حيث اعتبر الأرض العربية كلها ملكية تاريخية مشتركة لكل الأجيال العربية السابقة والراهنة والقادمة، وبالتالي فإن طبيعة الملكية أنها ليست ملكية رقبة بل ملكية منفعة، وبالتالي فهي لا تسمح لأي جيل أو شخص أن يتنازل عن شبر من أرض الأمة. والأمر الثاني: أن هذه الشراكة فرضت الشورى منهجًا للاستفادة المشتركة من موضوع المنفعة، ويعد جدل الإنسان الصياغة القانونية لهذه الشورى، أما الديموقراطية فهي بمثابة الآلية لتحقيق أو إعمال هذا المنهج في الواقع الاجتماعي.

وطبيعي ـ طبقا لذلك ـ أن تتوافق وتتواءم هذه الآلية مع ظروف المجتمع وتاريخه، فليس شرطًا أن تكون آلية الشورى واحدة لكل المجتمعات، وقد صاغ سيف الدولة هذا في جملة واحدة: «الديموقراطية نظام للجدل الاجتماعي».

٦ـ الأمة في القرآن[1]

قدر الدكتور سيف الدولة أن قضية الأمة قضية شائكة بالنسبة للشباب العربي

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة: «العروبة والإسلام»، الطبعة الثانية، دار المستقبل العربي، القاهرة، (١٩٨٦)، ص ٢٥ ـ ١٦٥.

حيث اعتقد جزء كبير منهم أن الأمة هي الأمة الإسلامية، وأنه لا يوجد في العقيدة الإسلامية ما يسمى بالأمة العربية، والذين يؤمنون بالأمة العربية منحرفون عقيديًا. في حين اعتقد جزء كبير آخر من الشباب العربي بأن الأمة هي الأمة العربية. هكذا انقسمت النخبة من الشباب العربي بين إسلاميين يحاربون الأمة العربية عقيديًّا وسياسيًّا، وبين قوميين يحاربون الأمة الإسلامية فكريًّا وسياسيًّا، وهذا هو باختصار ما يسميه سيف الدولة التناقض بين العروبة والإسلام والصراع بين الإسلاميين والقوميين من الشباب العربي.

أرجع سيف الدولة هذا التناقض إلى الجهل بالإسلام. ولمواجهة هذه المشكلة، ألّف كتابه المهم «العروبة والإسلام»، ويعتبر هذا الكتاب دراسة قيمة وجادة جدًّا لمسألة الأمة في القرآن. وقد وجد سيف الدولة أن كلمة «أمة» وردت في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم، وكانت كلها ذات دلالة واحدة إلا في أربع آيات.

وحيث إن هذه المساحة لا تسمح بسرد كل ما كتبه سيف الدولة في هذه القضية، فإننا نكتفي هنا بإبراز النتيجة التي استخلصها من دراسته، وهي أن كلمة «الأمة» في الآيات الستين تعني أن جماعة تتميز عن الجماعات الأخرى بعامل أو أكثر من عوامل التميز، وعلى ذلك فإن الأمة إسلامية إذا كان ما يميزها عن الجماعات الأخرى عقيدة، وتكون الأمة عربية إذا كان ما يميزها عن الجماعات الأخرى الاستقرار على أرض معينة والتاريخ واللغة والنسق الحضاري. وعلى ذلك، يشكل كل المسلمون الأمة الإسلامية ويشكل كل العرب الأمة العربية. ولا تناقض بين أن نكون جزءًا من الأمة الإسلامية وبين أن نكون أمة عربية، فالأمة العربية جزء من الأمة الإسلامية. ولا تناقض بين العروبة والإسلام، فالإسلام روح الأمة العربية والأمة العربية هي شوكة الإسلام وحاملة دعوته. لقد أنهى سيف الدولة الصراع المفتعل بين العروبة والإسلام.

٧ـ يوميات مسلم[١]

أريد أن أنهي هذه الدراسة عن الدكتور عصمت سيف الدولة بالإشارة إلى تلك

(١) «العروبة والإسلام»، مرجع سابق، ص ٢٧٤ ـ ٣٣٠.

الفقرة التي تضمنها كتابه «العروبة والإسلام»، عن «يوميات مسلم». استعرض سيف الدولة في هذه الفقرة يومًا في حياة مسلم من لحظة استيقاظه فجرًا لصلاة الفجر حتى خلوده للراحة والنوم بعد صلاة العشاء، إنه يوم مزدحم بالعبادة والتقرب إلى الله، حتى العمل يقوم به المسلم باعتباره مكملًا للإيمان ومرتبطًا ارتباطًا عضويًا به، فالعمل عبادة.

وفي هذا الجو الإيماني، طقوسًا وقولًا وعملًا، لا يمكن أن يقبل المسلم فصل الدنيا عن الدين. فالإسلام دين ودنيا، ولذلك قال سيف الدولة قولته المدوية: «فلتسقط العلمانية»، وأضاف أن لكل أمة ظروف تكونها والإسلام هو مكون الأمة العربية، ولذلك فإن الإسلام عنصر أساسي في النسيج الاجتماعي والثقافي للأمة العربية لا يمكن تهميشه، ولذلك ليس للعلمانية مكان في الأمة العربية.

الفصل التاسع

الإنسانية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أحمد أبو سليمان نموذجًا

د. محمد همام[1]

إسلامية المعرفة لتجاوز الحداثة المنفصلة عن القيمة

لا يمكن فهم حركة إصلاح الفكر الإسلامي كشرط أساسي لإصلاح كيان الأمة الإسلامية، وإعادة تأهيلها الحضاري لحمل رسالة الإسلام، دون إعادة بناء العلاقة «الدينامية» المتطورة بين فهم الإسلام ومبادئه ورؤيته الحضارية القرآنية وبين الإدراك العلمي لسنن الفطرة وإمكانات العصر وتحدياته، أو ما أطلق عليه عند إنشاء مؤسسة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» مصطلح «إسلامية المعرفة» (Islamization of Knowledge) الذي كان أول من أطلقه باللغة الإنجليزية الدكتور إسماعيل الفاروقي وترجم إلى العربية بـ«أسلمة المعرفة» أو «إسلامية المعرفة».

وترجع الجذور الأولى لحركة المعهد في الإصلاح الفكري والمنهجي إلى كتاب ألفه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي كان يحضِّر للماجستير في العلوم السياسية بكلية التجارة جامعة القاهرة عام ١٩٦٠ بعنوان «نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة»، حيث حاول فيه، كطالب علوم اجتماعية سياسية واقتصادية وإدارية، وبخلفية ثقافية إسلامية، الكشفَ عن الفلسفة الاقتصادية في الإسلام وكيفية

---

(١) أستاذ باحث في الفكر الإسلامي، المملكة المغربية.

تفعيلها في هذا العصر، وضمن متغيراته ووسائله المعاصرة، وهو رؤيةٌ وتوجُّـهٌ عبر عنه بوضوح عنوان الكتاب.

وفي هذا الكتاب، كشف المؤلف علاقة الزمان والمكان في السياسات الاقتصادية التي تمكّن بها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من بناء الاقتصاد الإسلامي وفق فلسفة الإسلام المنبثقة من مفهوم «التوحيد» والغائية الأخلاقية ومفهوم «الاستخلاف» المحقق للعدل والتكافل والإعمار، وكيف أمكنه بناء نظام اقتصادي «نقدي» تنموي متطور ليحل محل حالة اقتصادية «عينية» بدائية.

ولم يفت على الدكتور عبد الحميد أهمية ما حققه هذا البحث (الكتاب) من نتائج مهمةٍ بتكاملٍ منهجيّ ديناميّ يتكامل فيه الوحي والعلم الاجتماعي (الاقتصاد)، وقد مكّنه ذلك من إدراك قضايا وإشكالات منهجية فَوَّتَ عدمُ وضوحها وتوافر الأبعاد العلمية عند علماء الدين فهمَ العديد من السياسات النبوية بسبب قصور المنهج والمعارف العلمية السننية الاجتماعية، ولا سيما في عصور التقليد وقفل باب الاجتهاد في مجال الدراسات العلمية السننية الاجتماعية، وتغير الأحوال والإمكانات والتحديات في الزمان والمكان، وهو ما يفسر اختيار موضوع رسالته إلى جامعة بنسلفانيا لأن يكون «النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية»؛ التي حصل بها على درجة الدكتوراة (يونيو ١٩٧٣) في بحث علمي. استغرقت أعمالُ البحثِ وكتابته ثلاثَ سنوات لم ينقطع خلالها عن نشاطاته وإسهاماته الفكرية في اتحاد الطلبة المسلمين.

وخلال السنوات السبع التي قضاها الدكتور عبد الحميد للدراسة في الولايات المتحدة، وهو ابن مكة المكرمة، بكل ما يعني ذلك من وعي بتخلف الأمة وهامشيتها في هذا العصر، بعد أن كانت أمة القدرة والعطاء الحضاري، كون مع المهندسين الدكتور أحمد توتونجي والدكتور جمال برزنجي والدكتور هشام الطالب؛ الذين كانوا يمثلون النواة الأولى الصلبة التي أنشأت مع العديد من الشباب المسلم «اتحاد الطلبة المسلمين» بالولايات المتحدة وكندا، و«جمعية العلماء والمهندسين المسلمين» و«جمعية الأطباء المسلمين» ليقترح الدكتور عبد الحميد (طالب العلوم الاجتماعية)

إنشاء «جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين» التي عقد مؤتمر إنشائها عام ١٩٧٢، وكان الهدف منها هو تجنيد علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة في خدمة الرؤية الإسلامية وفق التكامل المعرفي بين رؤية الإسلام وقيمه، والإدراك العلمي للفطرة والواقع الاجتماعي في عالم متغير متطور. وكان هذا المؤتمر، لهذه الغاية، هو بداية تعرف الدكتور إسماعيل الفاروقي، أستاذ الفلسفة ودراسات الأديان، إلى فريق اتحاد الطلبة المسلمين ومفاهيمه وجهوده الفكرية والثقافية ضمن نشاطاته في التثقيف الإسلامي للطلبة المسلمين المبتعثين من مختلف بلاد العالم الإسلامي، والمحافظة على هويتهم في بلاد الغربة الغربية، ومن ذلك اليوم انضم الدكتور إسماعيل إلى الفريق الذي رأى في رؤيته وغايته الأمل في إحياء الأمة، وهو العروبي الذي أحسَّ بخيبة الأمل في المنطلق القومي العربي إثر هزيمة يونيو ١٩٦٧ الساحقة.

وأسند الفريق رئاسة جمعية علماء الاجتماعيات إلى الدكتور إسماعيل الفاروقي؛ لمكانته العلمية ولكونه أستاذًا مرموقًا في جامعة «تمبل»، ولكونه الأستاذ الوحيد بينهم، فجميعهم كانوا حينذاك من طلاب الدراسات العليا. وقد أسهم الدكتور إسماعيل، وهو الفلسطيني المهاجر، في تكوين الفريق وبلورة البعد الفكري الدعوي التبشيري في خطابه للمجتمع الأمريكي، متكاملًا في ذلك مع الجانب الفكري الناقد الموجه إلى الأمة الإسلامية؛ بهدف معرفة الداء ووصف العلاج والذي تمثله ـ بالدرجة الأولى في تكوين الفريق ـ كتاباتُ الدكتور عبد الحميد واهتماماته الفكرية.

وبالرغم من أهمية إنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، فإن الفريق، بخبرته وتجربته، أيقن أن هذه الجمعية بِنْيَةً وجمهورًا لا يمكنها أن تقوم بالمهمة الصعبة في إصلاح الفكر والمنهج، والتغلب على روح «الفصام» والجمود التي سيطرت على الفكر الإسلامي لقرون طويلة، الأمر الذي أورث الأمة على مدى قرون عديدة الجمودَ والتمزقَ والضعفَ والتخلفَ، ولذلك عزم الفريق على إنشاء مؤسسة فكرية متفرغة لهذا الهدف، وكان عليهم أن يوفروا الإمكانات المادية اللازمة لبناء هذه المؤسسة حتى يوفروا لها الاستقلالية الفكرية والمادية.

وبالفعل، عاد الفريق إلى العالم العربي ـ عدا الدكتور إسماعيل الذي بقي في موقعه بحكم كونه أستاذَ قسم الأديان بجامعة «تمبل» بفلادلفيا ـ وذلك ليوفر الفريقُ الأموالَ اللازمة، وأيضًا لانتَهاز الفرصة السانحة للانتقال بالعمل الإسلامي إلى المجال العالمي؛ فأنشأوا الندوة العالمية للشباب الإسلامي التي اهتمت بالجانب الفكري والثقافي الإسلامي بين الشباب المسلم برعاية وتمويل من الدولة السعودية، التي أنشأت ورعت في ذلك الوقت عددًا من المؤسسات الإسلامية وموَّلتها، مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية.

وخلال هذه الفترة، انضم إلى الفريق أستاذ أصول الفقه في جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية الدكتور طـه جابر العلواني، فأضاف البعدَ الشرعيَّ إلى الفريق.

وفي عام ١٩٧٦، دعا الفريق نخبةً متميـزة من المفكرين المسلمين للقاء في مدينة لوجانو بسويسرا، وكان الهدف من ذلك اللقاء أن يقدم إليهم الفريقُ رؤيتَه عن أزمة الفكر الإسلامي وسبل إصلاحه، وقد أجمع المجتمعون على أن أساس داء الأمة يكمن في فكرها وثقافتها وما أصابها من فصام، وحاجتها إلى إعادة التكامل المعرفي لإحياء الأمة وإحياء فكرها.

وفي عام ١٤٠١هـ الموافق ١٩٨١م، قرر الفريق البدء بإنشاء المؤسسة الفكرية المطلوبة، وأن تكون مستقلة، حتى عن منظمة اتحاد الطلبة المسلمين، لطبيعتها المتخصصة واختلاف بِنْيَتِها عن بِنْيَةِ الاتحاد، ولذلك طلب الفريق من الدكتور إسماعيل أن يسجل هذه المؤسسة رسميًّا، وأن يتولى إدارة أعمالها لحين عودة الفريق متفرغًا لهذا العمل، فكان الدكتور إسماعيل هو أول مدير عام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة وكندا، وكان الدكتور عبد الحميد هو أول رئيس للمعهد.

وفي عام ١٩٨٣، وقد حقق الفريق غايته من توفير الأموال اللازمة لنشاطات مؤسسة المعهد، عاد الدكتور جمال والدكتور هشام متفرغين لإنشاء مكتب المعهد بضاحية هرندن من ضواحي مدينة واشنطن ليلتحق بهما عام ١٩٨٤ الدكتور عبد الحميد ليكون المدير العام المتفرغ، وليكون الدكتور إسماعيل رئيس المعهد

العالمي للفكر الإسلامي حتى وفاته واستشهاده عام ١٩٨٧ بعد أن قدم جهودًا وإسهامات لا تقدر بثمن في خدمة العلم والفكر والأمة الإسلامية، وهو أول من طرح مشروع إسلامية المعرفة وسعى إلى تأصيل الدراسات والعلوم الاجتماعية؛ مبينًا عجز الميثودولوجيا الطبيعية وقصورها في دراسة الظاهرة الإنسانية المفعمة بالحياة بخلاف العلوم الطبيعية الجامدة، وأن العلوم الاجتماعية الغربية ناقصة من حيث البناء الكلي لنموذجها المعرفي ومن حيث كفايتها التفسيرية. وبقي الدكتور أحمد توتونجي في الرياض يرعى شئون الدعوة الإسلامية ومصالح المعهد.

وهكذا كان الدكتور عبد الحميد أبو سليمان واحدًا من الرواد الأوائل الذين أسهموا في إنشاء المعهد، ومن الذين أسسوا فريق إصلاح الفكر الإسلامي، ومشروع «إسلامية المعرفة»[1]، بدءًا بمنهج الفكر الإسلامي، وتكامل الوحي والفطرة، كشرط مسبق لإصلاح ذلك الفكر، وإزالة ما أصابه وأصاب الأمة وما أصاب رؤيتها من تشوهات وانحرافات تفسر ما انتهى إليه أمرها، فكانت الرسالة الكبرى هي تنشئة الأجيال وأداء الرسالة.

ويمكننا تلخيص المداخل المعرفية التأسيسية لهذا المشروع في النقاط التالية:

١ ـ تنظيم الدراسات المتصلة بالأفراد أو بالجماعات أو بالإنسان أو بالطبيعة تحت مبدأ التوحيد؛ أي الله موجود واحد خالق ملك وهاب رزاق مسبب الأسباب، وهو هدف كل شيء وغايته في الوجود. وأن المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته وتدبيره وحكمته.

---

(١) الفريق المؤسس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي هم: د.إسماعيل الفاروقي، د. عبد الحميد أبو سليمان، د. طه جابر العلواني، د. أحمد توتونجي، د. هشام الطالب، د. جمال برزنجي، والذين عقدوا مؤتمر لوجانو عام ١٩٧٧، لعرض تلك الفكرة على من حضر من علماء الأمة لمناقشتها واعتمادها، وفي ذلك المؤتمر توافق الحاضرون مع فريق إصلاح الفكر الإسلامي على ضرورة إنشاء مركز للدراسات والبحوث، فكان إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي ظهر إلى الوجود بتسجيله في عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م في فيلادلفيا أولًا، ثم انتقل إلى فرجينيا، وقد عاد هؤلاء الرواد تباعًا متفرغين لحمل أمانة المعهد وإبراز تلك الفكرة ونشرها وتفعيلها، عدا الدكتور إسماعيل الفاروقي الذي بقي في موقعه حتى استشهاده أستاذًا لديانة الدين الإسلامي في جامعة تمبل بفيلادلفيا.

٢ ـ خلافة الإنسان في الأرض؛ فهذا الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله من الناحيتين الغيبية والقيمية.

٣ ـ اختلاف أساليب ومناهج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية لاختلاف موضوع الدراسة مع التقائهما في التحليل النهائي عند تصوير النمط الإلهي، عندما يخضعان لنفس القوانين لإثبات صحتهما.

٤ ـ إنكار دعاوى الغرب بأن علومه الاجتماعية تتصف بالعلمية وأنها محايدة، وتتعمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، والتذرع بأنها تترك الحقائق تعبر عن نفسها، ذلك أن الإدراك النظري لأية حقيقة لا يتحقق دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية.

٥ ـ الصفة الإسلامية في العلوم الاجتماعية هي في العمق إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع الناحية المتصلة بها من القبس الإلهي؛ وهذا القبس الإلهي هو مهمة النموذج الإسلامي على مدى التاريخ، فبالقيمة تضفي صفة الإنسانية على الحياة ويعود المثل الأعلى في وضعه المركزي والطبيعي في حياة الإنسان، بعدما كان هذا الإنسان، في ظل النموذج المادي الصارم، ألعوبة في أيدي القوى الغامضة.

كانت هذه المداخل المعرفية هي منطلقات رؤية أعضاء الفريق والقاعدة الأساسية التي قام عليها مشروع إسلامية المعرفة، باختصاصات واهتمامات مختلفة، وأدوار متكاملة، ولتشمل مختلف العلوم وتأسيسها على حقائق الوجود التي أتى بها الوحي؛ كالتوحيد ووحدة الخلق ووحدة النظام الكوني وتسخير الخليقة للإنسان ووحدة الحقيقة والأمانة الإلهية الملقاة على عاتق الإنسان ووحدة الإنسانية، فالبشر خلق واحد متساوون ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وتكامل الوحي والعقل وتناغم المنهج مع الوسائل على أرضية القيم المؤسسة لهما. وأصبح مشروع إسلامية المعرفة يكبر ويكبر ليصبح في المحصلة الأخيرة ممارسة النشاط المعرفي كشفًا وتجميعًا وتوصيلًا ونشرًا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. كما أن صفة الإسلامية تتوسع خارج دائرة الدين الإسلامي لتحتضن كل ما يتحرك داخل دائرة الإيمان الأصيل بوحدانية الله. إن «الإسلامية» ليست تحقيق وفاق بين

معطيات العلوم الإنسانية والمطالب الدينية على مستوى الممارسة، بقدر ما هي احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية، نظريًا وتطبيقيًا، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها. ومشروع إسلامية المعرفة له مبرراته الإنسانية نظرًا لما فعلته المعرفة اللادينية بالإنسان وبالجماعات البشرية من تعاسة وازدواج وتمزق وشقاء نفسي وروحي وعاطفي واجتماعي، رغم ارتفاع منحنيات الإنجاز المادي. إن المعرفة الخارجة عن مطالب الإيمان لم تنتج إلا الدمار، والتاريخ البشري الحديث خير شاهد على ذلك. فإسلامية المعرفة جاءت لتحقيق التوازن في كفتي الميزان بين القوة والحكمة، كما أن إسلامية المعرفة، بما هي معرفة مؤمنة تمنح أكلها للناس كافة ولا تحكمها أثرة الحفاظ على السر، وحجب الاكتشاف بدافع نفعي، عن الآخرين. إن مشروع الإسلامية سخي العطاء وإنساني المنحى، يريد خدمة البشرية جمعاء بغض النظر عن حواجز اللون والعرق والمصير والدين والمذهب. أما المعرفة اللادينية فقد أبدعت في تدمير الجماعات واستعبادها والهيمنة على مقدراتها. وعليه، لم تعد المعرفة كما حددتها «اليونسكو» هي «كل معلوم خضع للحس والتجربة»، وهو تحديد علماني مادي، بل أصبحت في إطار مشروع إسلامية المعرفة هي «كل معلوم دل عليه الوحي والحس والتجربة». وبإدخال الوحي يتم إغناء المعرفة البشرية وتجاوز انسدادات العقل الطبيعي - العلمي الغربي، ومأزقه في التركيب. يتم تجاوزه من خلال تعميق المداخل المعرفية والمنهجية التي يفتحها مشروع إسلامية المعرفة في إطار إنسانية واحدة.

مكانة عبد الحميد أحمد أبو سليمان في مشروع إسلامية المعرفة

عبد الحميد أبو سليمان مفكر إسلامي من أبناء مكة المكرمة من مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والندوة العالمية للشباب الإسلامي بالسعودية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية، والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

أضحى عبد الحميد أبو سليمان أبرز المُنظِّرين لمشروع إسلامية المعرفة برفقة الدكتور إسماعيل الفاروقي والدكتور طه جابر العلواني، لدوره الريادي في بناء الأرضية التأسيسية لمشروع الإسلامية، وبرز بشكل أكبر ـ برغم عزوفه عن الجماهيرية والدعوية ـ بعد استشهاد الدكتور إسماعيل الفاروقي، وذلك لما حقق من إنجازات فكرية ومؤسسية. ويرى أبو سليمان أن مشروع الإسلامية هو مشروع أمة؛ يعتمد النقد والبناء، ويسعى إلى تأصيل النظرة الكلية في الفكر. فالأمة، في نظر أبي سليمان، لا تنقصها الموارد ولا الإمكانات ولا القيم، ولكن هي في حاجة إلى المنهج لتستعيد ريادتها وتنقذ الإنسانية من مآزقها التي أوصلتها إليها الرؤية المادية غير الإنسانية.

وقد ركّز أبو سليمان في بحث له حول «قضية المنهجية في الفكر الإسلامي» على الحديث عن أزمة وجود الأمة الإسلامية في العصر الحديث وأسبابها، وعليه لن تخرج الأمة من هذه الأزمة إلا بالوعي بطبيعتها الذاتية ومكوناتها الأساسية. وتميز فكر عبد الحميد أبي سليمان بالطابع النقدي للمعرفة الإسلامية من حيث مناهجها التقليدية وانغماسها في الدراسات الوصفية والنقلية والإغراق في المقاربات اللفظية، مع إضفاء قدسية غير مبررة على كسب المسلمين الأوائل في العلوم والمعارف. برغم ذلك، لا ينكر أبو سليمان دور المعرفة الإسلامية في خدمة الإنسانية؛ ذلك أن أهم ما وهبه الإسلام للإنسان المعاصر هو تكامل مصادر معرفته بتوثيق الوحي وحفظه وتحرير العقل. لهذا، ينبغي أن يكون الماضي بالنسبة للمسلم عنصر دفع لا عنصر ضعف، لتعيد الأمة ريادتها وتألقها الحضاري.

تكامل الغيب والشهادة

يرى عبد الحميد أبو سليمان أن الغيب والشهادة والعلاقة بينهما هو الذي يحدد الإطار العام لمعنى الوجود بالنسبة للمسلمين. فعالم الغيب يختص به الله سبحانه وتعالى. ويمكن تحديد مبادئ عالم الغيب في مفهوم «جدوائية الوجود»، أي أنه لم يُخلق عبثًا. ووجود الله هو النقطة المركزية في عالم الغيب، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد الحق العدل، الأول الآخر: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾

(الشورى: ١١). خلق الدنيا والآخرة وخلق الإنسان ووهبه الحرية والإرادة وحمله المسئولية، أي الاستخلاف، وكرّمه وقدّمه على كافة الكائنات، وهو مطالب بالعمل متوكلًا على الله في الحياة الدنيا بالعلم وبأداته، أي العقل في عالم الشهادة، والوحي كمصدر إلهي، يمد الإنسان بحاجته في شئون الغيب وغايات الإنسان وأهدافه في إطار جدلية متناسقة ومتكاملة؛ «فجدلية الإنسان الممتدة إلى الغيب والطبيعة تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها أيًا كانت طبيعة ذلك النظام، سواء أكان نظامًا لاهوتيًّا يتجاوز أو يتجاهل قوانين وسنن الطبيعة الكونية، أو لاهوتيًّا وضعيًّا انتقائيًّا يحول الإنسان إلى ترس في آلته الإنتاجية، أو لاهوتيًّا وضعيًّا مثاليًّا يجعل الإنسان موضوعًا لآلية الزمان، أو لاهوتية دينية لا تلتفت إلى حقائق الدين ومداخله وأبعاده المنهاجية وحقائقه».

والوحي والعقل، كمصدرين للمعرفة، يتكاملان لتحديد موقع الإنسان الاستخلافي في عالم الشهادة (الحياة الدنيا)، فلا تعارض بين الوحي والعقل والكون وسننه. وعليه، فالوحي والعقل يتكاملان لتحديد موقع الإنسان في عالم الشهادة وتمكين وجوده وسعيه من تحقيق الغاية منهما في عالم الشهادة. فالوحي الصادق الموثق هو وسيلة الإنسان إلى الغايات والكليات، والعقل هو وسيلة الإنسان في العلم بعالم الشهادة، من منطلق الإيمان البصير بوحدانية الله وهداية الوحي.

ويذهب عبد الحميد أبو سليمان إلى أن إصلاح أنظمة العقل المسلم يأتي عبر استعادة الرؤية الإسلامية المبنية على التوحيد والوحدانية؛ حيث يتوحد الغيب والشهادة كما يتوحد الوحي والعقل والكون.

ويحدد أبو سليمان منطلقات أساسية لهذه الرؤية في عناصر ثلاثة، هي:

١ ـ الوحدانية، كمسلمة عقيدية فطرية وإيمان مطلق بالله.

٢ ـ الخلافة، أي خلافة الإنسان في الأرض والكون.

٣ ـ المسئولية الأخلاقية، أي تسخير الكون وإدارته بالحق والعدل والخير والإعمار، وبأخلاق الحب والبذل والصبر.

وهذه المنطلقات حدد لها أبو سليمان مفاهيم أساسية تساعد المسلم على الممارسة التطبيقية الصحيحة والتحرك داخل أطر منهجية سليمة. ويحدد أبو سليمان هذه المفاهيم في ثنائية الخلق والوجود، وموضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، وحرية القرار والإرادة الإنسانية ومسئوليتها، وحرية العقيدة والفكر وحرية الأداء الاجتماعي، وكلية التوكل والسببية في أداء الفعل الإنساني.

النموذج العلمي الإسلامي-الإنساني

اهتم أبو سليمان في أطروحاته ببحث العديد من القضايا، بدايةً من تبويب النصوص الإسلامية إلى استعمال أدوات البحث الحديثة، إلى توضيح شمولية الرؤية الحضارية الإسلامية، مع الوقوف عند معالجة اضمحلال الحماس النفسي والعقدي عند الباحثين المسلمين والذي أفرز ضعف روح المبادرة ورسخ التقليد الجزئي للأمم الأخرى؛ فالبحث العلمي الاجتماعي، من منظور إسلامي، ينطلق في ثقة إلى النظر في الحياة والخلائق والكائنات والفطرات والطبائع في كل شيء، باحثًا عن الحقيقة الموضوعية، يسعى إلى اقتفاء أثرها بإرشاد الوحي ومقاصده وغاياته وقيمه وكلياته. وبذلك لا يضل سعي الإنسان، بنظر أبي سليمان، كما لا ينحرف توجيهه ولا ينزلق إلى الأهواء والنزوات والضلالات باسم الاتباع أو التحرر أو التقدم وغيرها من المفاهيم التي لا تزيد الإنسان المعاصر اليوم إلا تمويهًا وتخديرًا وضلالًا.

ويسعى أبو سليمان من خلال وضع مقدمات العلوم الاجتماعية وأسسها إلى الربط بين الوحي ومناهج العلوم الاجتماعية؛ مقدمات تتعلق بالمبادئ العامة للإسلام ومقاصده الرئيسية في الحياة الإنسانية، وكذا مقدمات لكل مجال معرفي ترصد معالمه وقضاياه، مع تقديم الرؤية والغاية الإسلامية عند مقارنتها برؤى وغايات غير إسلامية وآثار اجتماعية مترتبة عليهما.

فالوجود الإنساني من منظور إسلامي، كمقدمة أساسية في العلوم الاجتماعية، يعتبر وحدة كلية وتعددًا متكاملاً؛ فمن خلال هذه الفرضية المنهجية الأساسية نلقي الضوء على الرؤية الإسلامية التي ترى الوجود متميزًا بالتعدد المتكامل في وحدة

وكيان إنساني موحد، وهي أكثر إفادة للإنسان من الرؤية المادية الغربية القائمة على الهوى والرغبات والحواس، وكذا الرؤية الماركسية القائمة على الحاجات المادية والاقتصادية لا غير. فهذه الأيديولوجيات، بنظر أبي سليمان، فشلت في تحقيق السلام النفسي والاجتماعي للأفراد والمجتمعات. والإنسان اليوم في ظل هذه الأنظمة المادية يعيش الفراغ الروحي ويتفجر بالمعاناة.

أما الرؤية الإسلامية فتنظر إلى الإنسان باعتباره مادة وروحًا، وصاحب غاية وهدف وله إرادة، يسعى دومًا إلى السمو الروحي وقصد الخير في إطار رسالته الاستخلافية لأداء الأمانة وإعمار الأرض.

والموت في الرؤية الإسلامية ليس نهاية الوجود، كما أن إرادة الإنسان في الحياة موضع اختبار وابتلاء، وما بعد الموت ليس إلا محصلة لنوعية الوجود الدنيوي. فمفهوم الوحدة في كيان الإنسان، من منظور إسلامي، لا يرى تعارضًا بين البعد الفردي في حياة الإنسان والبعد الجماعي؛ فكلاهما حقيقة في كيان كل فرد. كما أن الغاية والقصد في نظام الكون والحياة يسترشد بها العقل في توجيه البحث في كليات الطبائع والعلاقات الإنسانية والسنن الكونية، ومن ثمة الوصول إلى موضوعية الحق والحقيقة في العلاقات الإنسانية. فالعقل في الإسلام عقل علمي يسعى إلى المعرفة بسبب المعطيات الموضوعية بعيدًا عن الأهواء والنزوات، بل يسترشد بالكليات الربانية وخصائص عالم الغيب وإرشاد الوحي والرسالات الإلهية لاستكمال أدواته وتدارك محدودية منطقه وتجاوز إدراكه الجزئي.

وما فتئ عبد الحميد أبو سليمان يدعو إلى أسلمة العلوم السلوكية، وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلوم التربية والعلوم السياسية، كما ركز في أبحاث أخرى على إسلامية العلوم التقنية. وانتقد الذين ارتموا في أحضان النماذج المعرفية الغربية معتنقين أطروحة «حيادية الفكر الغربي وعالمية تطبيقاته»! لكنهم سرعان ما عادوا ليعترفوا بخصوصية الحضارة الغربية وكونها منبثقة في العمق عن توجهات الإنسان الغربي وسياقاته. فقد انتهت هذه الحضارة إلى حضارة مادية فردانية تؤلِّـه القوة والشهوة. وعمق من توجهها هذا فقدانها ما تبقى من ثقة في الوحي الإلهي

والرسائل السماوية. ودعا أبو سليمان إلى الدراسة الواعية والناقدة لكسب الحضارة الغربية في المجالات الاجتماعية والتقنية، استيعابًا وتجاوزًا؛ والتجاوز يكون بتعميق الإضافة الإسلامية في البحث العلمي الإنساني وهي تكامل الوحي الكلي والعقل الجزئي في بناء صرح المعرفة الإنسانية. فالمضمون الإسلامي في العلوم الطبيعية والتقنية يعني في الجوهر سلامة التوجه وسلامة الغاية وسلامة الفلسفة التي تتوخاها أبحاث تلك العلوم واهتماماتها وتطبيقاتها وإبداعاتها؛ فيصبح العلم إنسانيًّا إصلاحيًّا وإعماريًّا وتوحيديًّا وأخلاقيًّا وراشدًا.

إن الإنسان المعاصر اليوم يحتاج إلى الإسلامية في مجال العلوم التقنية لتعديل اللغة والإطار الفكري العقيدي لمصادر المعرفة، لأن الأطروحة الإسلامية جاءت لخدمة الإنسان حيثما كان. ولن يتم ذلك إلا بتجديد البناء النفسي للأمة وتنمية مفاهيم الطاقة الحضارية؛ فمستقبل الإنسانية، بنظر عبد الحميد أبي سليمان، مقلق ومهدد على المدى المنظور. وتداركه بالبناء الإيجابي رهين بصياغة منهج إسلامي إنساني قادر على أن يمنح لإنسان الحضارة الغربية، ولكل الناس، غاية الوجود المقنعة، وعناصر الاستقرار الاجتماعي، والسلام والأمن العالمي؛ فالمسلمون مطالبون بصياغة هذا النموذج الإنساني الجديد، وتقديمه للإنسانية، قدوة ومثالًا، وذلك هو مجتمع الخلافة الذي أمر به الله على الأرض.

مجتمع الخلافة: رؤية حضارية تنبع من روح الحب وقصد الخير للناس

يعتبر عبد الحميد أبو سليمان، في بحثه «معارف الوحي: المنهجية والأداء»، أن مداخل مجتمع الخلافة الإنساني هي البناء النفسي أو الشجاعة النفسية للأمة، وسلامة منهج التفكير. والشجاعة النفسية هي التحرر من سيطرة مشاعر الخوف ومعاني الإرهاب النفسي؛ فالغرب لم ينطلق في مشروعه المادي إلا بعدما زال سلطان الكنيسة وكهنوتها وإرهابها النفسي لشعوبها، فانطلق دون كوابح الخوف في مجال المعرفة والتنظيم والغزو بعزيمة وقوة وقدرة وسرعة فائقة، عكس الأمم التي أصابها الضعف النفسي وسيطرت عليها الصفات النفسية للعبيد؛ فتركبت فيها قابلية

الذلة والاستعباد. كما أن سلامة منهج التفكير الحضاري تقتضي صفات الشمولية والتحليل والدقة والانضباط والاتساق وتحري الأسباب، مع الوعي الكامل بعنصري الزمان والمكان. لذلك، ركز القرآن الكريم كثيرًا على مغزى النظر وقيمته في النفس، وفي آفاق الكون، وفي ظواهر الاجتماع البشري وفي حركة التاريخ بعامة. وهذا المجهود الحضاري الكبير لن يقوم به فكر متمرغ في أوحال الخرافة ومتعلق بالأوهام، ولو بأسماء دينية مثيرة، مقيمًا حول نفسه أسوارًا من التواكل والضعف، إنه فكر مهزوم وعقيم ومحدود.

من هنا دعا عبد الحميد أبو سليمان إلى إزالة فكر التقليد من عقل الأمة، وإعادة وحدة المعرفة وانضباط المنهج وإصلاح التعليم؛ إنجاز مشروع مجتمع الخلافة بمنظوره الإيجابي الذي يهتم بحاجات البشر ويحرص على جلب الخير لهم. فما نراه اليوم من مقاومة شعوب العالم المستضعف لسيطرة الحضارة الغربية آت من فشل هذه الحضارة في أن تشمل بعنايتها الصادقة شعوب المستضعفين لغلبة النزعة المادية وثقافة السيطرة والاستغلال والفردانية الجنونية، بل لقد دمر هذا النموذج المادي المتسلط أهم محاضن الأخوة ومؤسسات المحبة والرعاية في المجتمع، خاصة الأسرة.

وعليه، فإن النموذج الإسلامي يجب أن يكون نقيضًا لهذا النموذج المادي القاسي؛ نموذج إسلامي يوفر الحرية والمساواة في حقوق المواطنة، ويضمن المبادئ والحقوق الإنسانية للإنسان، ويوفر مشاعر الأمن، ويوثق روابط الإخاء بين الناس. ومطلوب من المفكرين الإسلاميين تنقية المنظومة المعرفية الإسلامية من النصوص والرموز والممارسات التي تنال من هذه المفاهيم التي تعتبر علامات بارزة على الرؤية الحضارية الإسلامية ودلالة راسخة على رسالتها الإنسانية. كما أن مجتمع الخلافة بعمقه الإنساني لا ينبغي أن يفرط في كلياته الكبرى، أي التوحيد والعدل والمساواة وقصد الإصلاح والخير، وكذا كليات أخرى لقضايا جزئية في العبادات مثل: حب الله، واستمرار الصلة به، واستحضاره في مقاصد الأفعال، والنهي عن المنكر والفساد، والتيسير، وتوطيد أواصر النظام العام والجماعة والمجتمع، وأخرى في مجال المعاملات؛ كقصد العدل، وتحصيل الحاجات وتيسيرها، والحفاظ على

الحقوق والأموال، وتجنب الخلاف والتباغض. ويتم ضبط هذه الكليات بحسب آفاق معارف الإنسان وقضاياه العملية؛ فمجتمع الخلافة مجتمع حيوي ومتجدد بحسب تطلعات الإنسان ومعطيات عصوره وآفاق معارفه وقدراته وسقفه الاجتماعي والحضاري.

ويقدم أبو سليمان في مشروعه منهجية علمية متناسقة لدراسة نصوص الوحي بما هي المرجع الأسمى لمصادر معرفة مجتمع الخلافة؛ فهو يدعو إلى التمييز في نصوص الوحي بين ما هو تعبير عن حقائق فطرية وقوانين كونية، وبين ما هو قضاء أمرًا أو نهيًا، أو مقاصد وتوجيهًا، أو إرشادًا للإنسان فردًا وجماعة. هذه المنهجية تساعد على تحقيق أهداف الوجود الإنساني على الأرض ضمن كليات الوحي وفي إطار فلسفته، ودفع الفرد في مجتمع حي إلى الفعالية الإيجابية من أجل عمل قاصد وصالح.

من معالجة العقل المسلم إلى خلاص الإنسانية

يحمل كتاب «أزمة العقل المسلم» لعبد الحميد أبي سليمان نظرات ثاقبة في كشف البعد الفكري والمنهجي لأزمة الأمة الإسلامية، والوقوف على جذورها التاريخية، ووضع معالم بديل إسلامي قادر على تخليص الإنسانية من أزماتها الفكرية والنفسية.

فقد قدّم أبو سليمان مفهومًا جديدًا للأصالة يقوم على النقد المزدوج للحل الأجنبي الدخيل، وكذا الحل التقليدي التاريخي العاجز. وقدم الإطار العام للأصالة الإسلامية الذي ينبني على الإسلام في الغاية والعقيدة والقيم والتصورات؛ الإسلام باعتباره حقيقة تكوينية نفسية وفكرية في حركة الأمة. كما وقف على الجذور التاريخية للأزمة والتي توجت بانفصام نكد بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية. ولتصحيح هذا المسار، يلح أبو سليمان على أن الأزمة هي أزمة فكر لا أزمة عقيدة. والفكر المنتج الحامل للبديل الإسلامي لا بد أن يكون مستوحى من أمهات قيم القرآن وتطبيقات الرسول (عليه الصلاة والسلام) من منطلق منهجي. كما يلح

أبو سليمان على أن خصائص هذا النموذج الإسلامي البديل هو تداخل المنهج والوسيلة من حيث الشمولية؛ فهدف هذا النموذج هو توجيه نشاط الإنسان والعقل لإصلاح الحياة وتنظيم أدائها ورعايتها وتطوير طاقاتها وإمكاناتها على ما تقتضيه غاية الحياة ووجود الإنسان والكائنات نوعًا وكمًّا. وعليه، فإن الوسيلة لا بد أن تكون صالحة فعالة. والمسلم مطالب باستعمال كل الوسائل المتاحة والمنسجمة مع غاياته لتحقيق الإصلاح وإعانة الإنسان على أداء دوره الخير في إعمار الأرض وخلافتها. وليس من السعي الصحيح التماس العون من وسيلة تنافي غايات فطرة الإنسان السليمة، أو تؤدي به إلى الخوض في شأن عالم الغيب مما لا يقدر العقل الإنساني على إدراكه، كما لم يؤهل للنظر فيه، ولم يكلف بمسئوليات العلم به وإدراكه بأكثر مما تنزل به الوحي إليه مما يقتضيه أداؤه لدوره وغاية وجوده في الحياة. فبرغم ما تقتضيه جزئيات البحث في العلوم الطبيعية والتقنية والتي تجبر العقل على التزام العلمية الصارمة والموضوعية المجردة، فإن البحث بمنطق العلوم الطبيعية المجردة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخصوصًا فيما يتعلق بكليات الإنسان وفطرته وعلاقاته وغاياته ونظامه الاجتماعي، إن لم يكن العقل مسترشدًا بالوحي الهادي، يتحول إلى بحث مستند على الهوى والنزوة والقوة، وجهل الغاية والمقصد، فيتحيز العقل في أبحاثه وينتقي ويبرر الانحرافات باسم العلم. وعليه، يزداد الإنسان حيرة وغمًّا وتخبطًا وقلقًا، لا يجد مخرجًا لآفات حياته، وتمزق عرى أواصره، وانتشار الجرائم والفواحش والآفات والمظالم في جنباته، ولا يجد السبيل الموصل إلى إجابة شافية ومقنعة.

إن البحث الاجتماعي الغربي، بنظر أبي سليمان، ليس له من الهداية الإلهية نصيب؛ إذ يفتقد إلى دليل العمل الكلي الصحيح والوجهة السليمة، ذلك لأن خلفيته المعرفية لا سند لها من علم إلهي منذ مدرسة القانون الطبيعي والتي لم تجد سندًا ضروريًّا لنموها من مصدر العلم الكلي وهو الرسالات الإلهية الموثقة الصحيحة، والتي تحولت في وعي الغرب إلى مصدر خرافة وضلال، إلى جانب ما أصاب النموذج المادي من غرور نتيجة النجاحات التي حققها في مجالات عدة، مع ما حملته هذه الإنجازات من فساد وعدوان وظلم وإسراف.

ومن أجل مجتمع السلم، درس عبد الحميد أبو سليمان ظاهرة العنف في المجتمعات، وخلص بعد دراسات معمقة في كتابه «العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي» إلى حظر استخدام العنف في حل الخلافات والصراعات السياسية؛ فالاستقرار لا يتحقق بالاقتتال، كما لا يتحقق العدل بالفتنة. ودعا إلى العمل على تأسيس أنظمة اجتماعية وسياسية ذات مؤسسات ووسائل قانونية وسياسية توفر فرص التعبير والمسئولية. وبما أن اجتناب العنف ينبثق من الطبيعة البشرية، فإن الأساليب السلمية المدنية هي الوسائل الوحيدة التي لا يصح إسلاميًّا أن يسمح بسواها في حسم الخلافات والتفاعلات السياسية. فجوهر دعوة الإسلام هو إعطاء الإنسان حق الخيار وتقرير المصير أيًّا كان خياره للدين وللشريعة التي يرغب في اتباعها. ونظام الإسلام لم يطلب من الآخرين أمرًا لم يأخذ نفسه به؛ فقد سن الإسلام بذلك سنة معاملة الشعوب المتحضرة كافة من أصحاب الثقافة والحضارة والنضج الديني والاجتماعي على أساس من حرية العقيدة ليوجب على المسلمين من بعد معاملة كافة الشعوب المتحضرة على أساس من حق حرية الدين والعقيدة ونهج الحياة.

ويلح عبد الحميد أبو سليمان على أن النموذج المعرفي الإسلامي هو المؤطر للعلاقات الدولية عند المسلمين على أساس العدل ومراعاة حقوق الإنسان. والنموذج الإسلامي ممتلئ بالمعاني التي تنمي الإخاء الإنساني بين الشعوب والأمم وتعمق معاني القبول والالتزام بالقواعد والمفاهيم الإنسانية والاجتماعية بعيدًا عن ثقافة القهر والصراع مما يرسخه النموذج الغربي المادي. ويطرح عبد الحميد أبو سليمان سؤال العنف في العالم المعاصر: لماذا يلصق هذا العنف بالنموذج الإسلامي مع أنه نموذج غير عنصري، بل ينفي أسباب العنصرية وأسباب النفعية الحيوانية؟ والعجيب أن يهاجم الإسلام من النموذج الغربي المادي الذي أنتج الاستعمار والأيديولوجيات المتوحشة، كالنازية والفاشية والستالينية، ودمر الهند الصينية بالنابالم والأسلحة الكيماوية، وأحرق بالأسلحة الذرية هيروشيما وناجازاكي، وتوج في فلسطين بالنموذج الصهيوني العنصري القائم على الذبح والتشريد، ودمر العراق وأفغانستان، والبقية تأتي.

إن حضارة النموذج المادي العنصري هي التي ما زالت تبدع أدوات الهلاك والدمار، ويمكنها أن تفني العالم كله بين عشية وضحاها. فلم يترك هذا النموذج مجالًا للأمن، ولا معنى لليل ولا النهار، ولا مهرب للضعيف، ولا جنة لإنسان أو حيوان. ومع ذلك، يدعي هذا النموذج أنه حضارة إنسانية تحمي حقوق البشرية، وتحقق لها الازدهار والتقدم!

إن الإنسان في النموذج الإسلامي الذي يقدمه عبد الحميد أبو سليمان إنسان كريم الخلق، وهو إنسان القيم السامية وقصد الخير والنفع والعدل والإحسان والإعمار ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ (البلد: ١٧).

ويُحمِّل أبو سليمان النموذج الحضاري الغربي اليوم المسئولية في مآسي العالم؛ ذلك أن هذا النموذج العنصري النفعي الحيواني يعمق المعاني السلبية في العلاقات الإنسانية. ويرى أن الرجوع إلى رسالة الإسلام يساعد الحضارة المادية الغربية في مقاومة نوازعها العنصرية التسلطية والنفعية المادية.

وقدّم عبد الحميد أبو سليمان اجتهادات متميزة في سبيل تطوير النموذج الإسلامي، في قضايا جزئية وتطبيقية، لكنها تمس بتصور الناس لهذا المشروع، مثل نظام العقوبات الإسلامي؛ إذ اعتمد على مداخل نفسية واجتماعية في مقاربة مجموعة من الأفكار في هذا الباب، بعيدًا عن المقاربات الفقهية التاريخية المحدودة. وكان بحث «الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي: تأملات في نتائج دراسة اجتماعية لسكن الطلاب الجامعيين»، كان هذا البحث دليلًا حيًّا على أهمية نموذج إسلامية المعرفة كبديل من حيث الشمولية والفعالية. كما أن مقاربة نظام العقوبات من منظور معرفي نفسي واجتماعي يعمق توحد مصادر المعارف في هذا النموذج ويحقق التكامل بينها وبين الفوائد المرجوة منها في طلب الإنسان للمعرفة الحقة وبناء المجتمع السليم.

ويميز أبو سليمان في بناء المجتمع السليم بين قوة الدفع النوعية من جهة وتراكمات البناء والعمران والصنائع المادية من جهة. ومشروع إسلامية المعرفة يستمد قوته من

دفع الإسلام الذي كان عظيمًا للروح والعقل والوجدان في إطار مبدأ التوحيد الذي يعتبر إطارًا لفهم الحياة والكون.

واعتبر أبو سليمان في كتابه «أزمة الإرادة والوجدان المسلم» أن الطفل هو قاعدة المنطلق، وهو الجندي المجهول نظرًا لقابلياته الفطرية واستعداداته النفسية؛ فالانصراف إلى الطفل وإلى تربيته وبنائه النفسي والمعرفي في إطار مناهج العلوم الإنسانية الاجتماعية والتربوية هو المدخل الأساس لصياغة العقلية والوجدان؛ ذلك أن البناء النفسي والتفاعل الوجداني عند الإنسان يتشكل في مرحلة الطفولة. والاهتمام بالطفل يراه أبو سليمان من صلب مشروع إسلامية المعرفة لتداخل التغيير الاجتماعي مع طبيعة الخطاب التربوي السائد. فالخطاب التربوي الموجه للطفل والمبني على الرفق والود والحب والعناية والاحترام والتشجيع هو المدخل لتحرير شخصية الإنسان وتحويله إلى عضو فعال في جماعة إنسانية سوية وقوية ومتضامنة؛ شخصية تشتمل على عقل مفكر وحر ومبدع من الناحية المعرفية، وعلى نفسية حرة وإيجابية وكريمة تتحلى بالشجاعة والمبادرة.

لهذه الأسباب، توجه عبد الحميد أبو سليمان في أبحاثه الأخيرة إلى معالجة قضايا علوم التربية وتتبع المحاضن التربوية الإسلامية، تحليلًا ونقدًا، من المنازل إلى الكتاتيب إلى الجامعات والمعاهد.

كما ركّز أبو سليمان في أبحاثه التربوية والمعرفية على دور الأسرة كأساس فطري حيوي ونفسي لعلاقات أفراد الأسرة الإنسانية. فالأسرة هي خير معبر عن المبدأ الإسلامي في تكامل أفراد الجنس البشري عامة، بناء على التعاون والرعاية المتبادلة وعلى الود والرحمة.

لقد كان دور عبد الحميد أبي سليمان بارزًا إذن في بناء مشروع إسلامية المعرفة، وحاول من خلال أبحاثه ودراساته تحويل مفهوم المعرفة الإسلامية من مجرد مقولات مدرسية استظهارية إلى نظام معرفي متجدد يعنى بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والعلمية، يسبر غور الطبائع، ويهدي المسيرة الإنسانية الحضارية في ضوء ثوابت الوحي وإبداعات العقل لتحقيق الغايات الإنسانية

السامية في إطار تداخل وتراحم إنساني حضاري، وضمن ناظم منهجي ومعرفي إلهي قائم على الوحي والعقل والكون.

قدّم مشروع إسلامية المعرفة نموذجًا علميًا نظريًا وفلسفيًا ومنهجيًا استطاع تخليص المعرفة الإنسانية من البعد الوضعي الذي يتجاهل الله ويلغي الغيب، أي فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن منهج ديني غير وضعي بتعبير المفكر السوداني محمد أبي القاسم حاج حمد، رحمه الله.

إن هدف مشروع إسلامية المعرفة ليس هو سحب الانتماء أو النسبة الدينية على المعارف الإنسانية تزكية أو نفيًا، وإنما هي إطار معرفي ومنهجي ونقدي تأسس على مراجعة جذرية للمعرفة الإنسانية كلها ـ تراثية أو معاصرة. وبالمقابل، فإن مشروع إسلامية المعرفة قادر على تقديم المنهجية الفعالة للفكر الإنساني دون الانشغال بقضايا التوفيق أو التوسط أو الصراع؛ فالإنسانية، بحسب تعبير الدكتور طه جابر العلواني، أحد مُنظِّري هذا المشروع، أحوج ما تكون إلى هذه المنهجية المعرفية النابعة من الوحي والوجود معًا، والقادرة على مد الإنسان بحاجته من المعارف التي تجعله قادرًا على القيام بمهمة الاستخلاف وأداء الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري.

رحابة
الإنسانية والإيمان

اختار الدكتور عبد الوهاب المسيري مجموعة متنوعة من المفكرين الغربيين والمسلمين من أوربا والعالم العربي وآسيا الإسلامية المنشغلين بالهم العام – الوطني والقومي والديني- لشعوبهم وليسوا من هؤلاء المفكرين الذين يعيشون في أبراجٍ عاجية بعيدًا عن هموم الواقع ومشكلاته.

وتكشف تلك الدراسة أن هؤلاء المفكرين أكثر انفتاحًا وقبولًا للأفكار المستخلصة من تجارب حضارية أخرى، وأكثر تخففًا من الالتصاق الحرفي بالنص الديني دون النظر إلى الروح والجوهر على الرغم من الحرص على عدم الخروج عن ثوابت الدين.

كما تجيب الدراسة عن سؤال ظل يطارد الدكتور المسيري عن المشترك الفكري بين هؤلاء المفكرين على الرغم من تباين مرجعياتهم الثقافية والحضارية وتباينها. وكانت الإجابة تكمن في «النزعة الإنسانية» التي تؤكد أن للذات الإنسانية وجودًا وفعالية واستقلالًا في إطار الرؤية الكلية للوجود وما وراء الوجود.

وتأتي اختيارات الدكتور المسيري محكومة بمنطق واضح ومتماسك لعقل منشغل وقادر على الإفادة من كل إبداع بشري يدعم قيمة الإنسان، وفي الوقت ذاته نقده لكل فكر معاد لإنسانية الإنسان.


ISBN 978-977-09-3050-2

دار الشروق
www.shorouk.com